

تاریخ و تقدیر مقدمه حکمت الاشراق



منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

تاریخ و تقدیر در مقدمهٔ حکمة الاشراق

محمد کریمی زنجانی اصل



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۸۷

سرشناسه: کریمی زنجانی اصل، محمد، ۱۳۵۲ - ، شارح
 عنوان قراردادی: حکمة الاشراق، فارسی-عربی. شرح
 عنوان قراردادی: حکمة الاشراق، برگزیده
 عنوان و نام پدیدآور: تاریخ و تقدیر در مقدمه حکمة الاشراق / محمد کریمی زنجانی اصل
 مشخصات نشر: تهران: اطلاعات، ۱۳۸۷
 مشخصات ظاهری: ۲۰۰ ص. : نمونه
 شابک: 978-964-423-710-2
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: متن اثر اصلی و ترجمه آن در کتاب آمده است
 یادداشت: این کتاب شرح مقدمه «حکمة الاشراق» یحیی بن حبش سهروردی است
 یادداشت: کتابنامه: ص. [۱۸۷]-۱۹۸؛ همچنین به صورت زیر نویس
 موضوع: سهروردی، یحیی بن حبش، ۴۹۵-۵۸۷ق. حکمة الاشراق- نقد و تفسیر
 موضوع: فلسفه اسلامی
 موضوع: اشراقیان
 شناسه افزوده: سهروردی، یحیی بن حبش، ۴۹۵-۵۸۷ق. حکمة الاشراق. برگزیده. شرح
 شناسه افزوده: مؤسسه اطلاعات
 رده بندی کنگره: ۱۳۸۷ ۲ ت ۴ / BBR۷۴۶
 رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۲۴۹۵۲۲



انتشارات اطلاعات

تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
 تلفن: ۶- ۲۹۹۹۳۳۵۵
 فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، رویروی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۴

تاریخ و تقدیر در مقدمه حکمة الاشراق

نوشته محمد کریمی زنجانی اصل

حروفنگاری، چاپ و ستافی: مؤسسه اطلاعات

طراح روی جلد: رضا گنجی

شمارگان: ۲۱۰۰ نسخه

چاپ اول: ۱۳۸۷

قیمت: ۱۳۰۰ تومان

ISBN: 978-964-423-710-2

شابک: ۷۱۰-۷۱۰-۴۲۳-۹۶۴-۹۷۸

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

به داوید دوران‌گدی

به پاس محبت و ایران‌دوستی‌اش

فهرست مطالب

۹.....	دیباچه.....
۱۵.....	متن عربی و ترجمه فارسی.....
۲۵.....	حکمة الاشراق و بازستگی های تاریخمند آن.....
۳۱.....	تاریخ و تقدیر در مقدمه حکمة الاشراق.....
۳۳.....	نیایش.....
۳۷.....	بند ۱.....
۴۵.....	بند ۲.....
۴۹.....	بند ۳.....
۵۳.....	بند ۴.....
۶۳.....	بند ۵.....
۸۹.....	بند ۶.....
۱۰۱.....	بند ۷.....
۱۰۷.....	بند ۸.....
۱۰۹.....	بند ۹.....
۱۱۱.....	بند ۱۰.....
۱۱۹.....	بند ۱۱.....
۱۲۷.....	بند ۱۲.....
۱۳۱.....	بند ۱۳.....
۱۳۳.....	بند ۱۴.....

۱۴۳.....	بند ۱۵.....
۱۴۷.....	بند ۱۶.....
۱۵۱.....	بند ۱۷.....
۱۵۵.....	بند ۱۸.....
۱۶۹.....	بند ۱۹.....
۱۷۳.....	بند ۲۰.....
۱۷۷.....	فرازی از وصیت شیخ اشراق.....
۱۷۹.....	تصویر نسخه‌های خطی.....
۱۸۷.....	فهرست منابع.....

دیباچه

أوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه،
والتوجه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلية،
وترك ما لا يعنيكم من قولٍ وفعلٍ، وقطع كلِّ خاطر شيطاني.
وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله.
والله! خليفتي عليكم.

فرغتُ من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة
اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة
في برج الميزان في آخر النهار.
فلا تمنعوه إلا أهله ممن استحكم طريقة المشائين،
وهو محبٌ لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً،
تارك للحوم الحيوانات، مقللاً للطعام،
منقطعاً إلى التأمل لنور الله عز وجلّ وعلى ما يأمره قيم الكتاب.

از نگارش واپسین سطرهای کتاب حکمة الاشراق شیخ نوراندیشان
ایران، تا امروز هشتصد و چهل و پنج سال می گذرد؛ و در این سده ها،
کمتر نویسنده ای در حوزه های مختلف علوم حکمی و عرفانی را
می توان سراغ گرفت که از نفوذ اندیشه های این فرزانه ایرانی و
ایران دوست، یکسر برکنار مانده باشد.

در روزگار ما، از بختِ نیکِ اشراقیان، در روشنان پژوهش‌های همدلانه عاشقان فرزانه‌ای که گویی نه از جنس خاک بل افلاکی‌اند، توجّه دوباره به آثار و آراء سهروردی را شاهدیم؛ و این عجب ندارد، چرا که او بی‌هیچ تردیدی، ایرانی‌ترین و ایران‌گراترین حکیم سده‌های میانه و متأخر اسلامی است؛ حکیمی که با گام نهادن به میهمانی روح ایرانی و در برخورد با میزبانان خود، به هم‌جانی و هم‌سخنی با ایشان راه می‌برد تا به فرجام این هم‌سخنی و هم‌دلی، در شمار اهل این خانه درآید و دل آگاهانه به نظاره حماسه‌ای بنشیند که قرن‌هاست در عمق جان ایرانیان جریان دارد و پس از وی نیز هم.

این دفتر، بخشی است از ترجمه و شرح متن کامل کتاب حکمة الاشراق؛ اثری در احیاء گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی که با سامان بخشی به اشراق در گونه‌های «خسروانی / نوافلاطونی / هرمسی» اش در چارچوبی نظام‌مند، تقدیر تاریخی تفکر در ایران زمین را رقم می‌زند و این تقدیر را چنان به آموزه‌هایی حکمی می‌آزماید که برای سده‌ها و تا هم‌امروز، واگویه بخشی از تقدیر تاریخ اندیشه این سرزمین پر مهر و نور بماناد.^۱

برای بازبینی دوباره نسبت این تقدیر و تاریخ در مقدمه به ظاهر کوتاه اما به باطنِ نغز این دُرّ گرانقدر اندیشه ایرانی، هم‌زمان از منابع کهن و پژوهش‌های نو بهره گرفته‌ام؛ چرا که دریافت تقدیر این روزگار را در گرو چنین رویکردی یافته‌ام.

۱. برای توضیح بیشتر در این باره نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «بقا و تداوم ایران باطنی در سخن و اندیشه شیخ اشراق»، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویت عصر جدید، تهران، ۱۳۸۶ ش.

برای آسان‌یاب‌تر شدن متن و ارائه واگویه‌ای از سخن شیخ، در نخستین گام، بر بندهای حکمة الاشراف شماره نهاده‌ام؛ نیز آنها را اعراب‌گذاری نموده‌ام؛ و آنگاه به ترجمه متن پرداخته‌ام. در ترجمان هر بند، شماره‌هایی در درون () نهاده‌ام که به توضیحات بعدی مربوطند.

بدیهی است که آنچه در این واگویه‌ها آمده است، تمام آنچه درباره این اثر می‌توان گفت نیست و نمی‌تواند بود. پیش از این گفته‌ام و اکنون نیز یادآور می‌شوم که «این عرصه سیم‌رنگون، چنان گسترده و سر بر عرش افراشته است که به بلندایش به آسانی نمی‌توان رسید». من به مجال خویش بر این خوانش رفته‌ام. امید که دیگران نیز به سهم خود، ناگفته‌هایِ هنوز بسیار این متن را دریابند و بازگویند.

این متن، همچنین، از این خوشبختی برخوردار بوده است که از نظر نکته‌بینِ دوستانی پسندیده کردار گذشته است که از تبار یزدان‌پرستان و نوراندیشانِ این روزگارند و بر نگارنده منت فراوان دارند. امید که جانشان هماره از انوار یزدان پاک بهره گیرد.

به یاری یزدان

ایدون باد

مقدمه

* متن عربی و ترجمه فارسی

* حکمة الاشراف و باز بستگی های تاریخمند آن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جَلِّ ذِكْرَكَ اللَّهُمَّ،

وَعَظْمَ قُدْسِكَ، وَعَزَّ جَارِكَ، وَعَلَتْ سُبْحَاتُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ.

صَلِّ عَلَى مَصْطَفِيكَ وَ أَهْلِ رِسَالَتِكَ عُمُومًا،

وْخُصُوصًا عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى،

سَيِّدِ الْبَشَرِ وَالشَّفِيعِ الْمُشَفِّعِ فِي الْمَحْشَرِ،

عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

وَاجْعَلْنَا بِنُورِكَ مِنَ الْفَائِزِينَ وَ لِإِلَائِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ

وَلِنَعْمَاتِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ.

به نام یزدانِ فراخِ بخشایش مهربان

یادش گرانقدر ایزدا،

و قداستت بزرگ بادا؛ پناهجوی از تو عزیز است؛

و شکوهت والاست؛

و بزرگواری ات برترین است.

درود بر جمله گزیدگان و پیامبرانت،

و به ویژه بر محمد مصطفی (ص)،

سرورِ آدمیان و میانجیِ بخشایش به گاهِ رستاخیز؛

درود^(۱) و سلام، مرا و را و ایشان را.

پس ما را به نورِ خویش از فیروزمندان،

و به پیغام‌هایِ خویش^(۲) از یادکنندگان،

و به نواخت‌هایِ خویش از شکرکنندگان قرار ده.

(۱) أَمَّا بَعْدُ، فَاعْلَمُوا إِخْوَانِي، إِنَّ كَثْرَةَ اقْتِرَاحِكُمْ فِي تَحْرِيرِ حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ أَوْهَتْ عَزْمِي فِي الْإِمْتِنَاعِ وَ أَزَّالَتْ مِيلِي إِلَى الْإِضْرَابِ عَنِ الْإِسْعَافِ وَ لَوْلَا حَقُّ لَزِمٍ وَ كَلِمَةُ سَبَقَتْ وَ أَمْرٌ وَرَدَ مِنْ مَحَلٍّ يُفْضِي عِصْيَانَهُ إِلَى الْخُرُوجِ عَنِ السَّبِيلِ لَمَا كَانَ لِي دَاعِيَةُ الْإِقْدَامِ عَلَى إِظْهَارِهِ، فَإِنَّ فِيهِ مِنَ الصُّعُوبَةِ مَا تَعْلَمُونَ.

(۱) اما بعد، پس بدانید برادرانم، که فراوانی اشارات^(۱) شما در نگارش حکمة الاشراق، اراده‌ام را در خودداری از آن سست کرد و خواستم را در رویگرداندن از برآوردنش براند. و اگر حقی بایسته نمی‌بود و سخنی [شایسته] بر آن پیشی نداشت، و حاضر نبود فرمانی^(۲) از جایگاهی که سرپیچی از آن به بیرون‌شدن از راه می‌انجامد، بر آشکارکردنش انگیزه‌ای نداشتم؛ چرا که در آن دشواری‌هایی است که می‌دانید.^(۳)

(۲) وَ مَا زِلْتُمْ، يَا مَعْشَرَ صَحْبِي - وَ قَفَّكُمُ اللَّهُ لِمَا يُعِبُّ وَ يَرْضَى - تَلْتَمِسُونَ مِنِّي، أَنْ أَكْتُبَ لَكُمْ كِتَاباً أَذْكُرُ فِيهِ مَا حَصَلَ لِي بِالدُّوْقِ فِي خُلُوتِي، وَ مُنَازَلَاتِي، وَ لِكُلِّ نَفْسٍ طَالِيَةٍ قَسِطٌ مِنْ نُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قُلٌّ أَوْ كَثْرٌ، وَ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ ذَوْقٌ نَقْصٌ أَوْ كَمَلٌ. فَلَيْسَ الْعِلْمُ وَ قَفًّا عَلَى قَوْمٍ، لِيُغْلَقَ بَعْدَهُمْ بَابُ الْمَلَكُوتِ وَ يُمْنَعَ الْعَزِيدُ عَنِ الْعَالَمِينَ، بَلْ وَاهِبُ الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ ﴿بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ * [وَ] مَا هُوَ عَلَى الْقَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿﴾.

(۲) و پیوسته ای گروه همدمان - که یزدان شما را بدانچه که دوست دارد و بدان خشنود است، فیروز گرداند - از من خواسته‌اید مر شما را کتابی بنگارم در یادکرد دستاوردم از راه ذوق^(۱) در خلوات و منازلات. و هر نفس خواهنده‌ای را از نور یزدان گرامی و پرشکوه، کم یا بیش بهره‌ای است، و هر کوشنده‌ای را ذوقی است ناقص یا

کامل. (۲) پس، دانش ویرسته گروهی خاص نباشد که از پس ایشان، درهای ملکوت بسته آید و راه فزونی دانش به جهانیان را مانعی افتد. چرا که بخشاینده دانش (۳) کسی است به «آن افق آشکار...» و او در گزاردن وحی غیبی، بخیل نیست».

(۳) وَ شَرُّ الْقُرُونِ مَا طُوِيَ فِيهِ بِسَاطُ الْاجْتِهَادِ، وَ انْقَطَعَ فِيهِ سَيْرُ الْأَفْكَارِ، وَ انْحَسَمَ بَابُ الْمُكَاشَفَاتِ، وَ انْسَدَّ طَرِيقُ الْمُشَاهَدَاتِ.

(۳) و بدترین روزگاران، آن است که گستره اجتهاد (۱) را درنورد و مسیر اندیشه را ببُرد و در مکاشفات (۲) را بریندد و راه مشاهدات را سد زند.

(۴) وَ قَدْ رَتَّبْتُ لَكُمْ قَبْلَ هَذَا الْكِتَابِ وَ فِي أَثْنَائِهِ عِنْدَ مُعَاوَقَةِ الْقَوَاطِعِ عَنْهُ كُتُبًا عَلَى طَرِيقَةِ الْمَشَائِنِ وَ لَخَّصْتُ فِيهَا قَوَاعِدَهُمْ؛ وَ مِنْ جُمْلَتِهَا الْمُخْتَصَرُ الْمَوْسُومُ بِالتَّلْوِيحَاتِ اللَّوْحِيَّةِ وَ الْعَرْشِيَّةِ الْمُشْتَمِلُ عَلَى قَوَاعِدَ كَثِيرَةٍ، وَ لَخَّصْتُ فِيهَا الْقَوَاعِدَ مَعَ صِغَرِ حَجْمِهِ. وَ دَوَّنُهُ اللَّمَحَاتِ وَ صَنَّفْتُ غَيْرَهُمَا، وَ مِنْهَا مَا رَتَّبْتُهُ فِي أَيَّامِ الصَّبِيِّ. وَ هَذَا سِيَاقُ آخَرُ وَ طَرِيقُ اقْرَبُ مِنْ تِلْكَ الطَّرِيقَةِ، وَ أَنْظِمُ وَ أَضْبِطُ وَ أَقْلُ اتِّعَاباً فِي التَّحْصِيلِ. وَ لَمْ يَحْصُلْ لِي أَوَّلًا بِالْفِكْرِ، بَلْ كَانَ حُصُولُهُ بِأَمْرِ آخَرٍ، ثُمَّ طَلَبْتُ الْحُجَّةَ، حَتَّى لَوْ قَطَعْتُ النَّظَرَ عَنِ الْحُجَّةِ، مَثَلًا، مَا كَانَ يُشْكَكُنِي فِيهِ مُشْكُكٌ.

(۴) و پیش از این کتاب و به هنگامی که موانعی مرا از ادامه آن بازمی داشت، به روش مشائیان آثاری نگاشتم و قواعد ایشان را در آنها خلاصه نمودم؛ و از آن جمله است مختصری به نام التلویحات اللوحیة و العرشیة که قواعد فراوانی را دربر دارد و به رغم کوتاه دامنیش، در آن خلاصه قواعد [مشائی] را آورده‌ام (۱) و دیگر از آن، اللّمحات

است. (۲) و جز این دو، (۳) آثار دیگری هم نگاشته‌ام که شماری از آنها از روزگار جوانی‌ام است. (۴) و این [کتاب] روشی دیگر و راهی نزدیک‌تر از آن شیوه داشته (۵) و بسامان‌تر و استوارتر و در یادگیری کم‌رنج‌تر است. (۶) و مرا نخست به اندیشه به دست نیامده است، بلکه دستامد امر دیگری بوده است و آنگاه به جستجوی دلیل برآمده‌ام؛ چنان‌که اگر از دلیل نیز روی گردانم، هیچ تردید برانگیزی مرا در آن به تردید نتواند انداخت.

(۵) وَمَا ذَكَرْتُهُ مِنْ عِلْمِ الْأَنْوَارِ، وَجَمِيعِ مَا يُبَيِّنُ عَلَيْهِ، وَغَيْرِهِ، يُسَاعِدُنِي عَلَيْهِ كُلُّ مَنْ سَلَكَ سَبِيلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ. وَهُوَ ذَوْقُ إِمَامِ الْحِكْمَةِ وَرَئِيسِهَا أَفْلَاطُنَ، صَاحِبِ الْأَيْدِ وَالتَّوَرِّ وَكَذَا مَنْ قَبْلَهُ مِنْ زَمَانِ وَالِدِ الْحُكَمَاءِ هِرْمَسَ إِلَى زَمَانِهِ مِنْ عُظَمَاءِ الْحُكَمَاءِ وَآسَاطِينِ الْحِكْمَةِ، مِثْلُ أَنْبَازِقْلَسَ وَفِيثَاغُورَسَ وَغَيْرِهِمَا. وَكَلِمَاتُ الْأَوَّلِينَ مَرْمُوزَةٌ، وَمَا رُدُّ عَلَيْهِمْ، وَإِنْ كَانَ مُتَوَجِّهًا عَلَى ظَاهِرٍ أَقَاوِيلِهِمْ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلَى مَقَاصِدِهِمْ، فَلَا رَدَّ عَلَى الرَّمَزِ وَعَلَى هَذَا يُبَيِّنُ قَاعِدَةُ الشَّرْقِ فِي التَّوَرِّ وَالظُّلْمَةِ الَّتِي كَانَتْ طَرِيقَةً حُكَمَاءِ الْفَرَسِ، مِثْلُ جَامَاسَفَ وَفَرَشَاوِشْتَرَ وَبُزْرَجِيهَرِ وَمَنْ قَبْلَهُمْ.

(۵) و در آنچه کز علم الانوار (۱) یاد کرده‌ام، و در همه آنچه بر آن بنیاد گرفته است و جز آن، رَوْنده راه یزدان‌گرامی و پرشکوه، یاریگر باشد. و آن همانا ذوق پیشوای حکمت و فرمانروای آن افلاطون، خدایگان توانایی و نور است، (۲) که پیش از او، از عهد پدر حکیمان هرمس (۳) تا عهد او از بزرگان حکما و رکن‌های حکمت همچون انبازقلس و فیثاغورس و جز آن دو نیز بوده است. و سخنان پیشگامان رمزگونه است و آنچه بر رد ایشان آمده است، به رغم آنکه به ظاهر

سخنانشان برمی تواند گشت، اما مقاصدشان را روی ندارد، چرا که رمز را رد نمی توان نمود. و بر این بنا یافته است قاعده تابندگی در نور و تاریکی که شیوه حکیمان پارس است، همچون جاماسب^(۴) و فرشاوستر^(۵) و بزرگمهر^(۶) و آنان که پیش از ایشان بوده اند.^(۷)

۶) وَ قَاعِدَةُ الشَّرْقِ فِي النُّورِ وَ الظُّلْمَةِ هِيَ لَيْسَتْ قَاعِدَةُ كَفَرَةِ الْمَجُوسِ، وَ الْحَادِ مَانِي، وَ مَا يُفْضَى إِلَى الشَّرِكِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ تَنْزَعُ. وَ لَا تَقْنُ أَنْ الْحِكْمَةَ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ الْقَرِيبَةِ كَانَتْ لَا غَيْرُ؛ بَلِ الْعَالَمُ مَا خَلَا قَطُّ عَنِ الْحِكْمَةِ وَ عَنِ شَخْصٍ قَاتِمٍ بِهَا عِنْدَهُ الْحُجُجُ وَ الْبَيِّنَاتُ. وَ هُوَ خَلِيقَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَ هَذَا يَكُونُ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ.

۶) و قاعده تابندگی در نور و تاریکی از قاعده کفر مجوس،^(۱) و الحاد مانی،^(۲) و آنچه به شرک به یزدان بلندمرتبه و پاک می انجامد نیست. و مپندار که حکمت فقط در این برهه بوده است و نه جز آن؛ چرا که جهان هرگز از حکمت و از آن کس که بدان استوار است و دلائل و دیده وری ها نزد اوست خالی نباشد.^(۳) و اوست جانشین یزدان در زمین، و مادام که آسمان ها و زمین برپایند، چنین خواهد بود.^(۴)

۷) وَ الْإِخْتِلَافُ بَيْنَ مُتَقَدِّمِي الْحُكَمَاءِ وَ مُتَأَخِّرِيهِمْ إِنَّمَا هُوَ فِي الْأَلْفَاظِ وَ اخْتِلَافِ عَادَاتِهِمْ فِي التَّصْرِيحِ وَ التَّعْرِيزِ. وَ الْكُلُّ قَائِلُونَ بِالْعَوَالِمِ الثَّلَاثَةِ، مُتَّفِقُونَ عَلَى التَّوْحِيدِ، لَا نِزَاعَ بَيْنَهُمْ فِي أَصُولِ الْمَسَائِلِ.

۷) و اختلاف حکیمان پیشایند و سپس آنها در کلام، و ناسازی خوی ایشان در آشکارگی و کنایه جویی است. و همه آنها به جهان های سه گانه باور دارند،^(۱) بر توحید هم سخنند، و در اصول مسائل

میان‌شان ستیزی نیست. (۲)

(۸) وَ الْمُعَلَّمُ الْأَوَّلُ، وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ الْقَدْرِ، عَظِيمَ الشَّانِ، بَعِيدَ الْغُورِ، تَامَ النَّظَرِ، لَا يَجُوزُ الْمُبَالَغَةُ فِيهِ عَلَى وَجْهِ يُفْضَى إِلَى الْإِزْرَاءِ بِأُسْتَاذِيهِ.

(۸) و نخستین آموزگار^(۱) را اگر چه ارجی است بزرگ، جاهی است سترگ، ژرف بین است [و] نگرشی ناکاسته دارد، اما روا نیست بر او چنان گزافه رود که شرف استادانش فرو بپهد. (۲)

(۹) وَمِنْ جُمْلَتِهِمْ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ السَّفَارَةِ وَالشَّارِعِينَ، مِثْلُ أَغَاثَاذِيْمُونٍ، وَ هَرِمَسَ، وَ إِسْقَلِيُوسَ وَ غَيْرِهِمْ.

(۹) و از ایشان است گروهی از پیام‌رسانان و شارعان، همچون آغا‌ثا‌ذیمون و هرمس و اسقلیوس و جز آنها. (۱)

(۱۰) وَ الْمَرَاتِبُ كَثِيرَةٌ، وَ هُمْ عَلَى طَبَقَاتٍ، وَ هِيَ هَذِهِ: حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأَلُّهِ عَدِيمٌ الْبَحْثِ؛ حَكِيمٌ يَبْحَثُ عَدِيمٌ التَّأَلُّهِ؛ حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأَلُّهِ وَ الْبَحْثِ؛ حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأَلُّهِ مُتَوَسِّطٌ فِي الْبَحْثِ أَوْ ضَعِيفُهُ؛ حَكِيمٌ مُتَوَعِّلٌ فِي الْبَحْثِ مُتَوَسِّطٌ فِي التَّأَلُّهِ أَوْ ضَعِيفُهُ؛ طَالِبٌ لِلتَّأَلُّهِ وَ الْبَحْثِ؛ طَالِبٌ لِلتَّأَلُّهِ فَحَسْبُ؛ طَالِبٌ لِلْبَحْثِ فَحَسْبُ.

(۱۰) و پایگان [ایشان] فراوان است، و بر این رسته‌هایند: (۱) حکیم الهی چیره‌دست در یزدان‌گونگی^(۲) و فروگذارِ پژوهش؛ (۳) حکیم پژوهنده فروگذارِ یزدان‌گونگی؛ حکیم الهی چیره‌دست در یزدان‌گونگی و پژوهش؛ (۴) حکیم الهی چیره‌دست در یزدان‌گونگی و میان‌مرتبه یا کوتاه‌دست در پژوهش؛ حکیم چیره‌دست در پژوهش و میان‌مرتبه یا کوتاه‌دست در یزدان‌گونگی؛ جوینده یزدان‌گونگی و پژوهش؛ جوینده بسنده‌گر به یزدان‌گونگی؛ جوینده بسنده‌گر به

پژوهش.

(۱۱) فَإِنَّ التَّقَىٰ فِي الْوَقْتِ مُتَوَعَّلٌ فِي التَّأْلِهِ وَ الْبَحْثِ، فَلَهُ الرِّيَاسَةُ، وَ هُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ؛ إِنْ لَمْ يَتَّقِ، فَالْحَكِيمُ الْمُتَوَعَّلُ فِي التَّأْلِهِ عَدِيمُ الْبَحْثِ، وَ هُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ.

(۱۱) پس هرگاه که دست دهد چیره دستی در یزدان گونگی و پژوهش، فرمانروایی از آن اوست و جانشین یزدان خواهد بود؛ و اگر چنین دست ندهد، پس حکیم چیره دست در یزدان گونگی و فروگذار پژوهش جانشین یزدان شود. (۱)

(۱۲) وَ لَا تَخْلُوا الْأَرْضَ مِنْ مُتَوَعَّلٍ فِي التَّأْلِهِ أَبَدًا.

(۱۲) و زمین، هرگز از چیره دست در یزدان گونگی خالی نباشد. (۱)

(۱۳) وَ لَا رِيَاسَةَ فِي أَرْضِ اللَّهِ لِلْبَاحِثِ الْمُتَوَعَّلِ فِي الْبَحْثِ الَّذِي لَمْ يَتَوَعَّلْ فِي التَّأْلِهِ؛ فَإِنَّ الْمُتَوَعَّلَ فِي التَّأْلِهِ لَا يَخْلُوا الْعَالَمَ عَنْهُ. وَ هُوَ أَحَقُّ مِنَ الْبَاحِثِ فَحَسْبُ؛ إِذْ لَا بُدَّ لِلْخِلَافَةِ مِنَ التَّلَقَّى.

(۱۳) و فرمانروایی بر زمین نمی رسد به پژوهنده چیره دست در پژوهشی که در یزدان گونگی چیره دست نیست. چرا که جهان از چیره دست در یزدان گونگی خالی نتواند بود. و او از پژوهنده صرف، شایسته تر است؛ (۱) چرا که جانشینی ناگزیر از فریادآوری است. (۲)

(۱۴) وَ لَسْتُ أَعْنِي بِهِذِهِ الرِّيَاسَةِ التَّغْلِبَ، بَلْ قَدْ يَكُونُ الْإِمَامُ الْمُتَأَلِّهِ مُسْتَوَلِيًّا ظَاهِرًا، وَ قَدْ يَكُونُ خَفِيًّا. وَ هُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْكَافَّةَ «الْقُطْبَ»، فَلَهُ الرِّيَاسَةُ وَ إِنْ كَانَ فِي غَايَةِ الْخُمُولِ.

(۱۴) و مرادم از فرمانروایی، چیرگی نیست، (۱) بلکه گاه تواند بود که پیشوای یزدان گونه، چیره و پیداست (۲) و گاه افتد که نهان باشد. (۳)

و او همان است که همگان «قطب» نامندش^(۴) و فرمانروایی از آن اوست هر چند که در نهایت گمنامی بود.^(۵)

(۱۵) وَإِذَا كَانَتِ السَّيَاسَةُ بِيَدِهِ، كَانَ الزَّمَانُ نُورِيًّا؛ وَإِذَا خَلَا الزَّمَانُ عَنِ تَدْبِيرِ إِلَهِي، كَانَتِ الظُّلُمَاتُ غَالِيَةً.

(۱۵) و چون سیاست به دست وی افتد، آن زمان نورانی شود؛ و هرگاه که زمانه از تدبیر الهی تهی ماند، تاریکی ها چیره شوند.^(۱)

(۱۶) وَأَجَوَدُ الطَّلَبَةُ: طَالِبُ التَّائُلَةِ وَ الْبَحْثِ، ثُمَّ طَالِبُ التَّائُلَةِ، ثُمَّ طَالِبُ الْبَحْثِ. وَ كِتَابُنَا هَذَا لِطَالِبِي التَّائُلَةِ وَ الْبَحْثِ، وَ لَيْسَ لِلْبَاحِثِ الَّذِي لَمْ يَتَأَلَّهْ أَوْ لَمْ يَطْلُبِ التَّائُلَةَ فِيهِ نَصِيبٌ، وَ لَا تُبَاحِثُ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَ رُمُوزِهِ إِلَّا مَعَ الْمُجْتَهِدِ الْمُتَأَلِّهِ أَوْ الطَّالِبِ لِلتَّائُلَةِ.

(۱۶) و بهترین جویندگان، جوینده یزدان‌گونگی و پژوهش باشد، آنگاه جوینده یزدان‌گونگی، سپس جوینده پژوهش.^(۱) و این کتاب ما از آن جوینده یزدان‌گونگی و پژوهش است،^(۲) و پژوهنده‌ای که یزدان‌گونه نیست یا یزدان‌گونگی را نمی‌جوید از آن بهره‌ای نبرد.^(۳) و در این کتاب و رموزش گفتگو نکنیم مگر با کوشای یزدان‌گونه یا جویای یزدان‌گونگی.^(۴)

(۱۷) وَ أَقَلُّ دَرَجَاتِ قَارِي هَذَا الْكِتَابِ أَنْ يَكُونَ قَدْ وَرَدَ عَلَيْهِ الْبَارِقُ الْإِلَهِيُّ، وَ صَارَ وَرُودُهُ مَلَكَةً لَهُ؛ وَ غَيْرُهُ، لَا يَنْتَفِعُ بِهِ أَصْلًا.

(۱۷) و کمترین درجات خواننده این کتاب، ورود رخشای (: بارقه) الهی بر اوست و این ورود مر او را پابر جا شده باشد؛ و جز او را بهره‌ای از آن نباشد هرگز.^(۱)

(۱۸) فَمَنْ أَرَادَ الْبَحْثَ فَعَلَيْهِ بِطَرِيقَةِ الْمَشَائِينِ، فَإِنَّهَا حَسَنَةٌ لِلْبَحْثِ وَحَدَهُ

مُحْكَمَةٌ، وَ لَيْسَ لَنَا مَعَهُ كَلَامٌ وَ مُبَاحَثَةٌ فِي الْقَوَاعِدِ الْإِشْرَاقِيَّةِ؛ بَلِ الْإِشْرَاقِيُّونَ لَا يَنْتَظِمُ أَمْرُهُمْ دُونَ سَوَانِحِ نُورِيَّةٍ. فَإِنَّ مِنْ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ مَا تُبْنَى عَلَى هَذِهِ الْأَنْوَارِ، حَتَّى إِنْ وَقَعَ لَهُمُ الْأُصُولُ شَكٌّ يَزُولُ عَنْهُمْ بِالسَّلَامِ الْمُخَلَّعَةِ.

(۱۸) پس آن کس که تنها در پی پژوهش است به روش مشائیان رود، که تنها ایشان پژوهش را سزند و ما را با او سخنی نباشد و در قواعد اشراقی با او گفتگویی نداریم؛^(۱) چه، کار اشراقیان سامان نگیرد مگر به رویدادهای نوری.^(۲) پس برخی از این قواعد بر این نورها نهاده شده است،^(۳) تا آنجا که هرگاه ایشان را تردیدی در اصول روی دهد به برگزینش رکاب، زدوده خواهد شد.^(۴)

(۱۹) وَ كَمَا أَنَا شَاهِدُنَا الْمَحْسُوسَاتِ، وَ تَبَيَّنَا بَعْضَ أَحْوَالِهَا، ثُمَّ بَيَّنَّا عَلَيْهَا عُلُومًا صَحِيحَةً، كَالْهَيْئَةِ وَ غَيْرِهَا، فَكَذَا نُشَهِدُ مِنَ الرُّوحَانِيَّاتِ أَشْيَاءَ، ثُمَّ نَبَيِّنُ عَلَيْهَا وَ مَنْ لَيْسَ هَذَا سَبِيلَهُ، فَلَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ فِي شَيْءٍ سَتَلْعَبُ بِهِ الشُّكُوكُ. (۱۹) و چنان که محسوسات را بیننده ایم و به شماری از احوال آنها بی گمانیم و آنگاه دانش های درست همچون نجوم و جز آن را بر ایشان بنا می نهیم، پس جانِ اشیاء را نیز بیننده ایم، و آنگاه [دانش های الهی] را بر آنها بنا می کنیم.^(۱) و آن کس که بر این راه نباشد، از حکمت بهره ای نبرد و تردید او را باز بچه خویش نهد.^(۲)

(۲۰) وَ الْآلَةُ الْمَشْهُورَةُ الْوَاقِيَةُ لِلْفِكْرِ جَعَلْنَاهَا هَهُنَا مُخْتَصَرَةً مَضْبُوتَةً بِضَوَائِلِ قَلِيلَةٍ الْعَدَدِ كَثِيرَةِ الْقَوَائِدِ؛ كَافِيَةً لِلذِّكْرِ لِطَالِبِ الْإِشْرَاقِ. وَ مَنْ أَرَادَ التَّفْصِيلَ فِي الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ الْآلَةُ فَلْيَرْاجِعِ الْكُتُبَ الْمُفْصَلَةَ.

(۲۰) و افزارِ نامبرداری که مراندیشه را نگاهبان است،^(۱) به کوتاهی و استوار به نگه دارندگانی اندک شمار و پُربهره، در اینجا

نهاده‌ایم؛ همین اندازه مر بخُرد از جویندگانِ اشراق را بس باشد و آن
کس که درازدامنی در دانش را بخواهد، پس به کتاب‌هایِ درازدامن
[در این باره] بازگردد.

حکمة الاشراق و بازبستگی های تاریخمند آن

زکریا بن محمد قزوینی در آثار البلاد خویش، آنجا که به مناسبت یادکرد سهرورد، از شیخ نوراندیشان ایرانی سخن می گوید، آورده است که امام فخر رازی خبر شهادتِ همدیس خود به روزگار جوانی در مراغه و در محضر مجد الدین جیلی را که بشنید سخت بگریست؛ و امام المشککین از آن پس به مطالعه کتاب تلویحات شیخ اشراق مشغول شد.^۱

منابع موجود از مناظرات و مباحثات میان امام فخر و شهاب الدین خبر داده اند؛^۲ و آورده اند که آن هنگام که از شهاب الدین درباره فخر رازی می پرسند، پاسخ می دهد: «ذهنه لیس بمحمود»، در حالی که پاسخ فخر الدین به پرسش چگونه دیدن سهروردی چنین است: «ذهنه یتوقّد ذکاء و فطنة».^۳

سخن قزوینی درباره شهرت آثار شیخ اشراق در روزگار حیاتش

۱. نک: زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۹۸م، صص ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، همان، ترجمه محمد مراد بن عبدالرحمان، به کوشش محمد شاهمرادی، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۶۳.

2. P. Kraus, "Les Controverses de Fakhr al-Din al-Rāzī", *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, vol.19, 1937, p.194.

نیز نک: قزوینی، آثار البلاد، پیشین، متن عربی، ص ۳۹۵؛ ترجمه فارسی، ۱۶۲.

۳. این مطلب را شهرزوری نقل کرده است.

چندان هم بی وجه نیست؛ چرا که با جستجو در نسخه ها و منابع کهن درمی یابیم که آموزه های سهروردی به اندک زمانی در آثار همگنانش رخ برمی نماید؛ چنان که عبدالقاهر بن حمزة بن یاقوت الاهری در میانه سال های ۶۲۸ و ۶۲۹ هجری در کتاب الاقطاب القطیبة خود به مناسبت های چندی، اشعاری از شیخ اشراق نقل می کند^۱ و در مواردی هم آشکارا آموزه های او را به کار می گیرد؛ از جمله در بحثی که درباره اقسام توحید دارد،^۲ پس از نقل سخن امام محمد غزالی در این باره،^۳ بر نهج سهروردی، توحید را بر این پنج مرتبت می داند:

۱. لا اله الا الله که همان توحید عوام باشد که از ما سوی الله نفی الاهیّت می کند؛^۴ ۲. لا هو الا هو که قائلان بدان، در قبال گروه اول «جمله هویت ها را نفی کردند در معرض هویت حق تعالی و گفتند که اوئی او راست، کس دیگر را نتوان گفت که اوئی ها از اوئی اوست، پس اوئی مطلق او

۱. عبدالقاهر بن حمزة بن یاقوت الاهری، الاقطاب القطیبة، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۵۸ ش، صص ۱۸۷، ۲۲۰.

۲. همو، همان، پیشین، ص ۱۱۲.

۳. درباره دیدگاه غزالی در این زمینه نک: مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۱۹-۲۴.

سهروردی دیدگاه غزالی درباره اقسام دوگانه توحید: توحید عوام (لا اله الا الله) و توحید خواص (لا هو الا هو) را چنین به چالش می کشد و حجّت الاسلام را به «تساهل» و «مسامحت» در این زمینه متهم می کند:

و بعضی از محققان می گوید که «لا اله الا الله» توحید عوام است و «لا هو الا هو» توحید خواص است، و در تقسیم تساهل کرده است.

شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۳، ص ۳۲۴.

۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، همان.

راست»؛^۱ ۳. لا أنت الا أنت که توحید گروهی است عالی‌تر از گروه دوّم؛ چرا که «ایشان حقّ را "هو" گفتند، و "هو" غایب را گویند، و اینان همه توئی‌ها را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است»؛^۲ ۴. لا أنا الا أنا که توحید گروهی است بالاتر از گروه سوم و بنا بر سخن ایشان «چون کسی دیگری را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته است و اثبات اثنائیت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است».^۳ به همین دلیل هم، چنین موحدانی خویشتن را در پیدایی حقّ گم می‌کنند؛ و در واقع از درون همین گروه است که پنجمین و واپسین مرتبت توحید پدیدار می‌شود؛ مرتبتی که اثنائیت و انیّت و هویت را، جملگی اعتباراتی زاید بر ذات قیومیّت می‌داند و هر سه لفظ را در «بحر طمس» غرق می‌کند^۴ تا بدین ترتیب، به تعبیر کرنی مسئله، اندیشه را از درغلتیدن در فاجعه بت‌پرستی متافیزیکی بازدارد؛^۵ همچنان که چنین فرایندی را، به طور خاصّ نزد اسماعیلیّه و از عهد

۱. همان، ص ۳۲۵.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، صص ۳۲۵-۳۲۶. گفتنی است که چنین تعبیرهایی را به طور ضمنی در نگاشته‌های غزالی هم می‌توان دید. نک: مکاتیب فارسی، پیشین، صص ۲۲-۲۳؛ احیاء علوم الدّین، قاهره، ۱۹۳۳م، کتاب ۳۵، بیان ۲، ج ۴، ص ۲۱۲؛ کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۱، صص ۲۰۷-۲۰۹؛ ج ۲، صص ۷۹۹-۸۰۱.

5. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, Tome I, p.122.

ابویعقوب سجستانی به بعد، شاهدیم؛^۱ فرایندی که به تعبیر قابل تأمل ناصر خسرو،^۲ اهل باطن و تأویل را در برابر اهل تفسیر امت اسلام نهاد.^۳

طرفه ماجرا این است که نوشته اهری با کهن ترین نسخه بر جای مانده از آثار سهروردی به تاریخ ۶۰۷ هجری، بیست سالی فاصله دارد.^۴ بدین سان می توان دید که چگونه هم هنگام با پراکنش نسخه های آثار سهروردی، اهل معرفت نیز دلدادۀ آموزه های او می شدند؛ و در واقع، توجه فراوان شماری از برجسته ترین اندیشمندان سده هفتم هجری، مانند خواجه نصیر الدین طوسی و ابن کمّونه به آموزه های سهروردی و تلاش آنها برای شرح آثار او، گواه روشنی است از حضور جدی و بایسته این آموزه ها و آثار در فضای معرفتی آن روزگار. شرح های شمس الدین محمد شهرزوری و قطب الدین شیرازی بر کتاب حکمة الاشراق نیز از همین روزگارانند و می دانیم که این جریان در سده های بعد هم ادامه دارد: از ایران فراتر می رود و به شبه قاره هند و پاکستان و فلات آناتولی نیز راه می برد.

1. *Ibid*, pp.118-124.

کربن از این فرایند به «دیالکتیک توحید» یاد کرده و برجسته ترین نماینده این توحید باطنی یا نفی تشبیه و تعطیل را ابویعقوب سجستانی و کشف المحجوب او دانسته است. همچنین نک: کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۱۴-۱۵.

۲. ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۶۳ش، متن فارسی، ص ۳۷؛ مقدمه فرانسوی، ص 60.

۳. به نقل از: محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ۱۳۸۲ش، ص ۶۴.

۴. این نسخه که رساله های عربی تلویحات و الواح عمادی را دربر دارد، به شماره ۱۱۴ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی در تهران محفوظ است.

در سده ای که گذشت، آثار سهروردی توجّه دوباره ای را به خود جلب کرد و در روشنان پژوهش های هانری کربن و همگنان ایرانی و انیرانی اش، حکمت اشراقی جان دوباره ای گرفت و افق های جدیدی بر آن گشوده شد.^۱

۱. کامل ترین فهرست موجود از منابع کهن مربوط به حیات سهروردی را در این اثر به دست داده ام: محمد کریمی، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۲۲-۲۳، پی نوشت شماره ۱.
با توجّه به تاریخ یک صد ساله ای که از پژوهش در زندگی و آثار و افکار سهروردی توسط ماکس هورتن در کتاب

Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī, Halle, 1912

تا نوشته یاد شده می گذرد، و با توجّه به گستردگی آثاری که در این زمینه به زبان های مختلف فارسی و عربی و اروپایی به نگارش در آمده است، در اینجا صرفاً به شماری از پژوهش های فارسی درباره زندگی و آثار شیخ اشراق اشاره می شود: منوچهر مرتضوی، «نظری به آثار و شیوه شیخ اشراق»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۴، شماره ۱۰۳، پاییز ۱۳۵۱ش، صص ۳۰۹-۳۴۱؛ سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۴ش، صص ۶۱-۹۷؛ همو، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۵۲۹-۵۶۰؛ هانری کربن، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، ودود تبریزی، رجبعلی تبریزی»، ترجمه محمد غروی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹، شماره ۱۲۲، تابستان ۱۳۵۵ش، صص ۱۶۱-۱۹۱؛ همو، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۲۸۷-۳۰۵؛ همو، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه عبدالمحمد روح بنخشان، تهران، ۱۳۸۲ش؛ حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ش، صص ۳۹۶-۴۱۰؛ همو، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوربخش، تهران، ۱۳۸۴ش؛ محمدعلی ابوریان، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، تهران، ۱۳۷۲ش؛ محسن کدیور، «کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق»، فصلنامه آینه پژوهش، سال پنجم، شماره ۲، قم، مرداد و شهریور ۱۳۷۳ش، صص ۱۰۶-۱۲۴؛ مهدی امین

آنچه که در پی می آید نیز، بی هیچ ادّعایی، می کوشد معنای مقدمه مهمترین اثر سهروردی را از چشم اندازی تاریخی برنماید. حکمة الاشراق به راستی جانمایه آثار سهروردی است، اما نباید از یاد برد که این اثر نیز، همچون هر اثر دیگری، تاریخی دارد که بدان بازسته است. در واقع، نباید از یادبرد که «سهروردی برای تبیین هستی تاریخی خود و برای معرفت یافتن به هستی و تاریخ هستی، الگویی ارائه می دهد در ارتباط با دیگر الگوهای هستی شناختی زمانه اش؛ الگویی که همچون هر هستی شناسی دیگری، تنها با در نظر گرفتن آن الگوهای دیگر، و در ارتباط با آنها قابلیت یک فهم تاریخمند را ارزانی ما می دارد...؛ چه، به هر حال، او در نیمه دوم سده ششم هجری می زیسته است»،^۱ و چنان که از آثارش برمی آید، و خواهیم دید، در کانون چالش های اندیشه آن روزگار قرار داشته است.

→

رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجد الدین کیوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نصرالله پورجوادی، اشراق و عرفان، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۳-۱۴۱؛ محمد کریمی زنجانی اصل، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویت عصر جدید، تهران، ۱۳۸۶ش. ۱. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، صص ۳۶-۳۷.

تاریخ و تقدیر
در مقدمهٔ حکمة الاشراق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جَلِّ ذِكْرَكَ اللَّهُمَّ،

وَعَظْمَ قُدْسِكَ، وَعَزَّ جَارُكَ، وَعَلَتْ سُبْحَاتُكَ، وَتَعَالَى جَدُّكَ.

صَلِّ عَلَى مَصْطَفَيْكَ وَأَهْلِ رِسَالَتِكَ عُمُوماً،

وْخُصُوصاً عَلَى مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى،

سَيِّدِ الْبَشَرِ وَالشَّفِيعِ الْمُشَفَّعِ فِي الْمَحْشَرِ،

عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

وَاجْعَلْنَا بِثُورِكَ مِنَ الْفَائِزِينَ وَلِلْآئِكَ مِنَ الذَّاكِرِينَ

وَلِنَعْمَاتِكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ.

به نام یزدانِ فراخِ بخشایشِ مهربان

یادتِ گرانقدرِ ایزدا،

و قداستتِ بزرگِ بادا؛ پناهجویِ از تو عزیز است؛

و شکوهتِ والا است؛

و بزرگواریِ اتِ برترین است.

درود بر جمله گزیدگان و پیامبرانت،

و به ویژه بر محمد مصطفی (ص)،

سرورِ آدمیان و میانجیِ بخشایشِ به گاهِ رستاخیز؛

نماز^(۱) و سلام، مرا و را و ایشان را.

پس ما را به نورِ خویش از فیروزمندان،

و به پیغام‌هایِ خویش^(۲) از یادکنندگان،

و به نواخت‌هایِ خویش از شکرکنندگان قرار ده.

* شهرزوری در شرح حکمة الاشراق عبارت‌های این دعا را از منظری اشراقی بررسی‌ده و آنها را به شیوه‌ای واژه‌شناختی طبقه‌بندی و معنا نموده است.^۱ از جمله دریافت‌های بهنگام و درست او، نسبت عبارت «وَتَعَالَى جَدُّكَ» با آیه ۳ سورة مبارکه جنّ (۷۲) است ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا﴾ که در قرآن قدس که گویا کهن‌ترین ترجمان کلام الهی به پارسی باشد، چنین ترجمه شده است: «آن در دور است (: برتر است) بزرگواری خداوند».^۲ شهرزوری همچنین به سخن انس بن مالک در این زمینه استناد می‌کند که «كَانَ الرَّجُلُ إِذَا قَرَأَ الرَّجُلُ الْبَقْرَةَ وَ آلَ عِمْرَانَ، جَدَّ فِينَا، أَيْ عَظُمَ فِينَا، وَ جَلَّ فِیْ أَعْيُنِنَا». این سخن در آن روزگار شهرت داشته است؛^۳ و برای یادکردِ دیگری از آن به کشف الاسرار میبیدی می‌توان نگریست.^۴

گفتنی است که قطب الدّین شیرازی هم در شرح حکمة الاشراق خود با بهره‌گیری از شرح شهرزوری، به کوتاهی به شرح عبارت‌های این دعا همّت گماشته است. او در باز نمودِ عبارت «وَتَعَالَى جَدُّكَ» به ذکر آیت یاد شده بسنده کرده است و سخن انس بن مالک را باز نمی‌گوید؛^۵ همچنان که از یادکردِ سخن رسول گرامی اسلام که

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۱۴-۱۶.

۲. قرآن قدس، به کوشش علی رواقی، تهران، ۱۳۶۴ش، ص ۳۹۲.

۳. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۵.

۴. کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۱۰، ص ۲۵۲.

۵. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ ق، صص

شهرزوری آن را در باز نمود عبارت «وَعَلَتْ سُبْحَاتُكَ» چنین نقل کرده است، در گذشته است:

أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَةٍ، لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سَبِّحَاتٍ وَجْهَهُ مَا أَدْرَكَ بَصَرَهُ.^۱

۱. هانری کرین و جان والبرج و حسین ضیایی در نقل بزرگداشت رسول گرامی اسلام و همگنان ارجمندش، عبارت «علیه و علیهم الصلاة والسلام» را به صورت «علیه و علیهم السلام» ضبط نموده اند.^۲ در حالی که مراجعه به بیشتر نسخه های کهن حکمة الاشراق و شرح قطب الدین شیرازی بر آن، عبارت مزبور را چنان که ما آورده ایم نشان می دهد و طرفه ماجرا این است که کرین و والبرج و ضیایی از مراجعه به چاپ سنگی شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی (تهران، ۱۳۱۵ ق) یاد کرده اند.^۳ اما در نسخه بدل ها ضبط واژه «الصلاة» را فرو بگذاشته اند.

→

۱۱-۱۲؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۰.

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۵.

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۲ متن.

SHAHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI, *LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE* (Kitab Hikmat al-Ishraq), Traduction et notes par HENRY CORBIN, Paris, 1986, p.85;

Sohrawardi, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge æ Hossein Ziai, New York, 1999, p.1.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، پیشین، ج ۲، ص ۷۳ مقدمه

←

برای دو نمونه از نسخه‌های مورد مراجعه ما بنگرید به برگ «۲۱۰ پ» نسخه شماره ۱۴۸۰ کتابخانه راغب پاشا (حکمة الاشراق) مورخ ۷۳۴ هجری و برگ «۵ پ» نسخه شماره ۱۱۹۶ کتابخانه فیض الله (شرح حکمة الاشراق) مورخ ۸۶۸ هجری.

۲. شهرزوری در شرح «لآلئک» به آیت ۲۰ سورة لقمان (۳۱) استناد کرده است: ^۱ ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ که در قرآن قدس چنین ترجمه شده است: «و فراخ کرد و در شما نعمتی اشکرا و پنهان» ^۲.

قطب الدین شیرازی هم ضمن یادکرد این آیت، در بازنمود عبارت‌های «من الذاکرین» و «من الشاکرین»، به ترتیب آیات ۷ سورة ابراهیم (۱۴) و ۱۳ سورة سباء (۳۴) را افزوده است: ^۳ ﴿لئن شکرتم لأزیدنکم﴾ «ار شکر گزارید، بی‌وزایم شما را»؛ ^۴ ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورِ﴾ «و خجاره (: اندک) از بندگان من شکرگزارداران» ^۵.

→
فرانسوی.

Sohrawardi, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai, op.cit, pxxxvi.

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.
۲. به کوشش علی رواقی، پیشین، ص ۲۶۹.
۳. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۲؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۱.
۴. قرآن قدس، به کوشش علی رواقی، پیشین، ص ۱۵۷.
۵. همان، ص ۲۸۱.

بند ۱

أَمَّا بَعْدُ، فَاعْلَمُوا إِخْوَانِي، إِنَّ كَثْرَةَ اقْتِرَاحِكُمْ فِي تَعْرِيرِ حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ
أَوْهَنْتَ عَزْمِي فِي الْإِمْتِنَاعِ وَأَزَالَتْ مِيلِي إِلَى الْإِضْرَابِ عَنِ الْإِسْعَافِ وَلَوْلَا حَقُّ
كَلِمَةٍ سَبَقَتْ وَأَمْرٌ وَرَدَ مِنْ مَحَلٍّ يُفْضِي عَصِيَانَهُ إِلَى الْخُرُوجِ عَنِ السَّبِيلِ
لَمَا كَانَ لِي دَاعِيَةٌ الْإِقْدَامِ عَلَى إِظْهَارِهِ، فَإِنَّ فِيهِ مِنَ الصَّعُوبَةِ مَا تَعْلَمُونَ.

اما بعد، پس بدانید برادرانم، که فراوانی اشارات^(۱) شما در نگارش
حکمة الاشراق، اراده‌ام را در خودداری از آن سست کرد و خواستم را در
رویگرداندن از برآوردنش براند. و اگر حقی بایسته نمی‌بود
و سخنی [شایسته] بر آن پیشی نداشت، و حاضر نبود فرمانی^(۲) از جایگاهی
که سرپیچی از آن به بیرون‌شدن از راه می‌انجامد،

بر آشکارکردنش انگیزه‌ای نداشتیم؛

چرا که در آن دشواری‌هایی است که می‌دانید.^(۳)

۱. در این ترجمه، به پیروی از نخستین سطر پرتونامه، «اقتراح» به
«اشارت» برگردانده شد. شیخ اشراق در آغاز این رساله می‌نویسد:^۱
بدان که این مختصری است که ساخته شد به حکم اشارت
بعضی از محبّان فضیلت.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۳،

ص ۲، بند ۱.

گفتنی است که این عبارت در نسخه اهدایی شادروان سلطانعلی سلطانی به مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (کتابت شده در ۱۰۰۶ هجری به قلم عبدالغنی حسینی) چنین آمده است:

این مختصری است که ساخته شد به حکم اشارت ملک عادل عالم مؤید رکن الدّین سلیمان شاه بن سلطان عزّ الدّینا والدّین قلیج ارسلان بن مسعود ادام الله دولتها تا خدمتگاران وی مطالعه کنند.

در نسخه یاد شده، در ادامه این عبارت، نام رساله مورد بحث ما «پرتونامه سلیمانشاهی» ضبط شده است که با توجه به نقص دیگر نسخه‌های این رساله در این زمینه، نه تنها یاریگر ما در تعیین نام درست آن است، بلکه در اثبات حضور شیخ اشراق در ربار رکن الدّین سلیمان سلجوقی، فرمانروای توقات (: شهری در ارزنة الروم و در میانه قونیه و سیواس)، سند ارزشمندی تواند بود.

۲. درباره این بند، گفتنی است که سخنان سهروردی در آن، در هیچ یک از آثار دیگرش دیده نمی‌شود. در این زمینه، شهرزوری و قطب الدّین شیرازی، «أمر» را به عالم علوی و روحانی تعبیر کرده‌اند.^۱ هانری کربن نیز رأی آن دو را پسندیده است؛^۲ در حالی که حسین ضیایی بعید ندانسته است که انگیزه‌ای سیاسی در نگارش این کتاب

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیایی، پیشین، ص ۱۷؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۷؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۱.

۲. نک:

مؤثر بوده باشد. او فرمان تألیف حکمة الاشراق را از جانب ملک ظاهر ایوبی، فرمانروای حلب و از دوستداران سهروردی دانسته است و احتمال می‌دهد که حکمة الاشراق در حکم قوانین جدیدی بوده است که ایجاد یک نظم اجتماعی جدید در حلب را بازمی‌جسته است و حکیم را در مقام یاریگر فرمانروا برای دستیابی به حکمتی نامحدود برمی‌نموده است. بدیهی است که قوانین او نیز به عنوان قدرت معنوی بر فراز شهرباری قرار می‌گرفته است.^۱

دور نمی‌نماید که سهروردی در این کار پیرو فارابی بوده باشد. در واقع، چنان که پیش از این نیز گفته‌ام:^۲

فارابی که از مسئله تعلیم و تعلّم در کتاب‌های الالفاظ المستعملة فی المنطق و البرهان به تفصیل بحث کرده،^۳ در آثار دیگر خود، علم حاصل شده به موجودات از ترکیب خطابه و براهین یقینی را شایسته عنوان «فلسفه» دانسته^۴ و ضمن بحث از عدم تعارض ماهوی دین و فلسفه،^۵ تا

۱. حسین ضیایی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیمای نوربخش، تهران، ۱۳۸۴ ش، صص ۳۸-۳۹.

۲. محمد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ ش، صص ۱۴۵-۱۴۷.

۳. ابونصر فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶ م، صص ۸۷-۹۲؛ همو، «البرهان»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، صص ۳۲۷-۳۴۹.

۴. همو، کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ ق، ص ۹۰.

۵. همان.

فارابی تفاوت فلسفه و دین را نه در مقصد، بلکه در روش آنها باز می‌جوید. در نظر او، فلسفه مبتنی است بر برهان‌های فلسفی و علم حاصل از آن، و دین مبتنی است بر مفاهیمی که محاکی ذات اشیاء بوده و در آن روش‌های خطابی، زبان استعاری و مفاهیم مثالی به کار می‌روند.

بدانجا پیش رفته که دین را همچون ابزار فلسفه در نظر گیرد؛ ابزاری در جهت تحقق بخشیدن به نظریه فلسفی‌اش دربارهٔ بینش اخلاقی و فرزاندگی؛ همان اموری که به سعادت قصوی می‌انجامند.^۱ در این معنا، افزار بودن دین برای فلسفه، به افزار بودن منطق برای فلسفه می‌ماند. و البته، به تعبیر قابل تأمل دایبر، این به معنای محدود شدن حاکمیت فلسفه در رابطه‌اش با دین نیست، بلکه راهنمای نظر ما به محدودیت‌های معرفت انسانی است؛^۲ و برآمده از همین محدودیت‌هاست که فارابی با پیش نهادن نظر خاص خود دربارهٔ نبوت، حاکم مدینه فاضله‌اش را به مثابه نبی در نظر می‌گیرد؛ یعنی به عنوان کسی که وحی الهی را از طریق اتصال به عقل فعال و به شکل محاکیات ادراکات حسی و معقولات درمی‌یابد؛ پس با بهره‌گیری از براهین فلسفی، اهل فلسفه را به یقین راهنمون می‌شود و با انداز و تعلیم، در اقناع جمهور مردم با "معرفت مثالی" شان می‌کوشد.^۳

اکنون می‌توان دریافت که چرا فارابی با چنین دریافتی از رابطهٔ چند وجهی نبوت و شریعت و فلسفه، پس از آنکه از خراسان، مرکز گروه‌های گنوستیک تندروی که با همه

۱. همو، کتاب الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰م، ص ۱۳۲.

۲. هانز دایبر، «مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمهٔ شهرام پازوکی، دومین یادنامهٔ علامهٔ طباطبائی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۳۶۶.

۳. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۱۲۵-۱۲۷؛ همو، کتاب الملة و نصوص اخرى، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۴۷-۴۸.

توانشان علیه «سیاست هاشمی» ائتلاف «عبّاسی / بویه‌ای» مبارزه می‌کردند،^۱ به بغداد درآمد، نتوانست با اهل سنت و گروه‌های گنوستیک میانه‌رو مجری سیاست هاشمی و ذی‌نفوذ در دولت‌های عبّاسی بغداد همکاری کند و به ناگزیر به امید همکاری با گروه گنوستیک هم‌مشریش، پس از سال‌ها انزوا در بغداد، دعوت سیف‌الدّوله، حکمران شیعی مذهب حمدانی را پذیرفت و به دربار او در حلب و دمشق پیوست و تا پایان عمرش در ۳۳۹ هجری در شمار ملازمان این حاکم علم‌پرور بوده و همنشین اهل ادب دربار او شد؛^۲ درباری که دارالعلمش در

۱. هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۱، ص ۴۵.

او سیاست همکاری خلیفگان عبّاسی با گروه‌های گنوستیک میانه‌رویی مانند خاندان ابن‌فرات، نوبختی‌ها، آل رفیل، آل جنید و ... علیه گروه‌های گنوستیک تندرو ضدّ دستگاه خلافت را «سیاست هاشمی» می‌نامد؛ سیاستی که تا سقوط آل بویه در ۴۴۷ هجری اجرا می‌شده است.

2. R. Walzer, "Al-Fārābī", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1983, vol.II, pp.778-779.

گفتنی است که والتسر دلایل فارابی را برای قبول دعوت سیف‌الدّوله نامعلوم ذکر می‌کند. در حالی که ریچارد نتون این مسئله را در ارتباط با فضای فرهنگی حاکم بر سده چهارم هجری و به ویژه با در نظر گرفتن آنچه «فرهنگ دربار، شادکامی و علم کلام» نامیده، بررسیده تا از نسبت ژرف حاکم بر رابطه میان فرهنگ عمومی دربار و دانش آن روزگار پرده بردارد و برنماید که این فرهنگ چگونه فراگیر شده و بر اندیشه و تفکر حاکم بر آن دوران تأثیر گذاشته و نیز از آن تأثیر پذیرفته است. نک:

I. R. Netton, *Al-Farabi and His School*, London, 1992, pp.18-30.

کرمر نیز به علاقه خاصّ سیف‌الدّوله به پرورش علوم و فنون اشاره می‌کند، و آن را در ارتباط با فضای فرهنگی حاکم بر سده چهارم هجری تعریف می‌نماید، اما تا آنجا پیش

شمار افتخارات جهان تشیع است.^۱

اختلاف فارابی با سنیان بغداد در «عصمت امام» و به بیان او در «پیوند پیشوای مدینه با عقل فعال» بود که در نظرش شرط ریاست مدینه است، در حالی که خلفای عباسی آن روزگار،^۲ ادّعی آن را نیز نداشتند؛ و اختلافش با دوازده امامیانی که در کابینه‌های عباسی بغداد وزیر و وکیل داشتند نیز به آموزه او در غیر فاضله خواندن حکومتی بازمی‌گشت که رئیس آن از عصمت و فره ایزدی و پیوند با عقل فعال محروم باشد.^۳ در نظر فارابی، همکاری با چنین حکومتی ناروا می‌نمود، در حالی که گروه‌های گنوستیک میانه‌رو و دوازده امامیان بغداد، در دوران غیبت امام «حقّ الله» را از فقیه عادل پیروی می‌کردند و در «حقّ الناس» با اهل حلّ و عقد از در همکاری برمی‌آمدند که در آن روزگار، خلیفه عباسی بود.^۴ پس، فارابی

→ نمی‌رود که پاسخ مثبت فارابی به دعوت او برای پیوستن به دربارش را در چنین زمینه‌ای برسد. نک:

J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Lieden, 1992, pp.90-91.

۱. درباره این مؤسسه فرهنگی نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «دارالکتب حلب»، دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۷، صص ۴۱۴-۴۱۵.

۲. مقتدر (۲۹۵-۳۲۰ ق)، قاهر (۳۲۰-۳۲۲ ق)، راضی (۳۲۲-۳۲۹ ق)، متقی (۳۲۹-۳۳۳ ق).
۳. درباره همگانگی عصمت و فره ایزدی در پاره‌ای از باورهای ایرانی، پیش از این توضیح داده‌ام. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، ص ۷۴، پی‌نوشت ۲.

۴. در این باره نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیه؛ تأملی در نخستین

به قصد تحقّق ایده‌آش درباب مهاجرت فیلسوف از مدینه غیرفاضله،^۱ از دعوت سیف‌الدوله حمدانی استقبال کرد؛ امیری که به رغم واجد نبودن همه خصلت‌های دوازده‌گانه رئیس اوّل مدینه فاضله طراحی کرده ابونصر، اما از مقام رئیس دوّم چنین مدینه‌ای نیز دور نبوده و حضور در دربارش، برای فارابی در بسط ایده‌ها و تلاش در جهت تحقّق آموزه‌های سیاسی‌اش، فرصتی مناسب بود؛ همچنان که از سوی دیگر، این آموزه‌ها منافع دولت حمدانی را نیز برمی‌آورد.

در ادامه این پیوست‌ها، موارد متعدّدی از هم‌پیوندی آموزه‌های سهروردی و فارابی را برخواهم نمود. در این مجال و در تکمیل نظر دکتر ضیایی، به این نکته نیز می‌توان اشاره کرد که اصولاً در روزگار پس از سهروردی هم، تلاش‌های چندی را از جانب اشرافیان برای نفوذ در دستگاه‌های حکومتی و برانگیختن فرمانروایان به حمایت از حکمت اشراقی شاهدیم. چنان که قطب‌الدین شیرازی در ۶۹۴ هجری شرح حکمة الاشراق خویش را به جمال‌الدین علی دستجردانی (کشته ۶۹۶ ق) وزیر ارغون تقدیم داشت و از ستایش او فروگذار ننمود.^۲ اندکی پیش از او هم در طول سال‌های ۶۷۳ تا ۶۸۶ هجری، اسماعیل بن محمد ریزی کتاب حیات النفوس را به زبان فارسی به یوسف بن

→

دوران تدوین»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۰۸-۱۱۳؛ همو، «سید مرتضی و مشروعیت همکاری با سلطان جاثق»، همان، صص ۱۳۱-۱۳۸.

۱. ابونصر فارابی، فصول منتزعه، به کوشش فوزی متری نجّار، بیروت، ۱۹۷۱م، ص ۹۵.
۲. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۸-۹؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، صص ۶-۷.

آلب ارسلان ارغون اتابک لرستان بزرگ و فرمانروای ایذه تقدیم نمود^۱ و به ویژه در بخش الهیات آن از تلویحات و مشارع و مطارحات شیخ اشراق بهره برد و بر آراء سیاسی سهروردی پای فشرد؛ و از همین دست است کار شارح ناشناخته‌ای که هیاکل النور را به نام مبارز الدین محمد بن مظفر (حکومت ۷۱۳-۷۵۹ ق) به فارسی شرح نمود و به رغم پیروی‌اش از برآیندهای آموزه توحید عددی، در شرح هیکل هفتم این رساله به ذکر آموزه‌های سیاسی اشراقی پرداخت.^۲

۳. درباره دشواری‌هایی که سهروردی در نگارش این کتاب، به‌طور گذرا بدانها اشاره کرده است، ضیایی با توجه به اشاره‌های فراوان او به تعبیرهایی همچون «اخوانی» و «اصحابنا»، به «تعلیم شفاهی» حکمت اشراقی به حلقه‌ای از یاران نزدیک وی اشاره نموده است^۳ و این دشواری‌ها را در ارتباط با «پیچیدگی‌های اساسی در مواجهه با متن و درباره عناصر کیفی تجربه در روش بیان شفاهی» تفسیر می‌کند.^۴

اکنون به واسطه گزارش‌های موجود، می‌دانیم که گرد سهروردی، یارانی بوده‌اند که پس از شهادت او پراکنده می‌شوند. وصیت‌پایان حکمة الاشراق و تأکید شیخ اشراق بر نگاهبانی از مطالب آن در مقابل نااهلان نیز دلایل دیگری بر وجود این گروه از یاران توانمند بود.

۱. اسماعیل بن محمد ریزی، حیات النفوس، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۸-۲۰.

۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، هیاکل النور (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۸۷-۱۸۸.

۳. حسین ضیایی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوربخش، پیشین، ص ۳۴.

۴. همو، همان، پیشین، صص ۳۷-۳۸.

بند ۲

وَمَا زِلْتُمْ، يَا مَعْشَرَ صَاحِبِي - وَفَقَّكُمْ اللَّهُ لِمَا يُحِبُّ وَ يَرْضَى
 - تَلْتَمِسُونَ مِنِّي، أَنْ أَكْتُبَ لَكُمْ كِتَابًا أَذْكُرُ فِيهِ مَا حَصَلَ لِي بِالدُّوقِ فِي خَلَوَاتِي،
 وَ مُنَازَلَاتِي: وَ لِكُلِّ نَفْسٍ طَالِبَةٍ قِسْطٍ مِنْ نُورِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، قُلٌّ أَوْ كَثْرٌ،
 وَ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ، ذَوْقٌ نَقْصَ أَوْ كَمَلٍ. فَلَيْسَ الْعِلْمُ وَقْفًا عَلَى قَوْمٍ،
 لِيُغْلَقَ بَعْدَهُمْ بَابُ الْمَلَكُوتِ وَ يُمْنَعَ التَّرِيدُ عَنِ الْعَالَمِينَ،
 بَلْ وَاهِبُ الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ ﴿بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾ * [وَ] مَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿١﴾.
 و پیوسته ای گروه همدمان - که یزدان شما را بدانچه که دوست دارد و
 بدان خشنود است، فیروز گرداند - از من خواسته‌اید مر شما را کتابی بنگارم
 در یاد کرد دستاوردم از راه ذوق^(۱) در خلوات و منازلات.
 و هر نفس خواهنده‌ای را از نور یزدان گرامی و پر شکوه، کم یا بیش بهره‌ای
 است، و هر کوشنده‌ای را ذوقی است ناقص یا کامل.^(۲)
 پس، دانش ویرسته‌گروهی خاص نباشد که از پس ایشان، درهای ملکوت
 بسته آید و راه فزونی دانش به جهانیان را مانعی افتد.
 چرا که بخشاینده دانش^(۳) کسی است به «آن افق آشکار...»
 و او در گزاردن وحی غیبی، بخیل نیست».

۱. درباره «ذوق» گفتنی است که شهرزوری آن را به معنای «تجرّد» گرفته است^۱ و محمد شریف هروی (م بعد از ۱۰۰۸ ق) در انواریه از آن به «الهام ربّانی» مراد کرده است.^۲ او با بهره‌گیری از شرح قطب الدّین شیرازی^۳ و در ادامه رأی شهرزوری^۴ در توضیح دو اصطلاح سپسین آورده است:

مراد از «خلوت» اعراض از امور بدنی و اتّصال به مجرّدات مقدّسه است، نه خانه خالی؛ زیرا که خلوت حقیقی عبارت از ترک مألوفات و محسوسات و قطع خواطر وهمی و خیالی است، پس اگر شخصی در خانه‌ای خالی باشد و ترک مألوفات نکرده باشد و خواطر شیطانی او که عبارت از عمل قوّه وهمی و خیالی است قطع نشده، او در فرقت است نه در خلوت. ولهذا اکثر نفوس اقویا را خلوت در انجمن میسر است. و مراد از «منازلات» مقامات سالک است که در کتب تصوّف از آن به منازل انا و لا انا، و لا انا و أنت، و لا انا و لا أنت و امثال آن تعبیر کرده‌اند.^۵

شهرزوری در باز نمود مراتب «انا و أنت...» به آیت ۲۶ سوره شعرا (۲۶) یاد کرده و صوفیه را متأثر از آن می‌داند: ﴿تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۷.

۲. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۳.

۳. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۳؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۲.

۴. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۷-۱۸.

۵. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳.

الأمین»^۱، اما قطب الدّین شیرازی از این آیت یادی نمی‌کند.^۲
 ۲. هروی در ادامه انواریه در شرح عبارت «وَلِكُلِّ مُجْتَهِدٍ ذَوْقٌ...» آورده است:^۳

و مراد از «ذوق» حالت ادراک حقایق اشیاء است به فکر یا به الهام دفعی که بدون ترتیب مقدمات ظاهر شود.

۳. «واهب العلم» را نیز هر سه شارح اشراقی به معنای «عقلِ فعّال» گرفته‌اند. شیخ اشراق در فصل سوّم از مقالتِ چهارم از دوّمین بخش حکمة الاشراق، چنان که خواهیم دید، این تعبیر را به همراه اصطلاحاتی مانند «روح القدس» و «روان‌بخش» برای نور «اسپهد ناسوت» به کار می‌برد که همان «نور مدبّر» باشد. این نورِ مجرد، بر جمله امور و پدیده‌های فروتر از خود چیره است؛ اعمّ از افعال ابدان حیوانی و قوای نفسانی آنها. اعطای مهر و قهر بر عهده این نور است که رابطه گستره‌های مادی و غیر مادی را از راه پیوند آدمی و کائنات سبب‌ساز می‌شود. و در ادامه خواهیم دید که او چگونه اصل «خویش‌آگاهی و خویش‌شناسی» را از این پیوند نتیجه می‌گیرد. در نظر شیخ اشراق، این نور به واسطه «خویش‌آگاهی» (: انانیت) آش به خود اشاره می‌کند.

* ترجمه آیات ۲۳ و ۲۴ سوره تکویر (۸۱) از ترجمه استاد

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۸.

این آیه در قرآن قدس (به کوشش علی رواقی، پیشین، ص ۲۴۳) چنین ترجمه شده است:

فرود آورد آن جبریل خستوار (: استوار).

۲. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۳؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۳.

۳. محمّد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۴.

بهاءالدین خرّمشاهی نقل شد. در کشف الاسرار میبیدی این آیات چنین ترجمه شده‌اند: «به آن هامون آشکارای فراخ؛ و او به آن وحی که در نهان به اوست بخیل و دریغ دارنده نیست از شما».^۱
در قرآن قدس ترجمه این آیات را چنین می‌یابیم: «به کرانه دیدور؛ نیست اوی وَر غیب را بخیل».

۱. رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عده الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۹۲.

بند ۳

وَسَرُّ الْقُرُونِ مَا طُوِيَ فِيهِ بِسَاطُ الْاجْتِهَادِ، وَانْقَطَعَ فِيهِ سَيْرُ الْأَفْكَارِ،
وَانْحَسَمَ بَابُ الْمُكَاشَفَاتِ، وَانْسَدَّ طَرِيقُ الْمُشَاهَدَاتِ.

و بدترین روزگاران، آن است که گستره اجتهاد^(۱) را در نوردد و مسیر
اندیشه را ببرد و در مکاشفات^(۲) را بر بندد

و راه مشاهدات را سد زند.

۱. قطب الدّین شیرازی و در پی او هروی، از «اجتهاد» به «سیر و سلوک به حق» مراد کرده اند.^۱ شهرزوری این مطلب را به سکوت برگزار کرده است. با این حال، او سخن رسول گرامی اسلام را سندی آورده است بر اینکه پس از آن حضرت، اجتهاد به سستی و فتور می گراید: «خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي» (: بهترین قرن ها، قرن من است).^۲ قطب الدّین شیرازی و هروی هم بر این سخن تأکید می کنند.^۳

۱. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۴؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۳؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۴.

۲. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۹.

۳. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۴؛

به نظر من، این سخن شیخ اشراق را در ارتباط با واپسین سطرهای کتاب المشارع و المطارحات می‌توان در نظر گرفت که از نیافتن آشنایی مؤمن به علوم شریفه شکوه می‌کند.^۱ شاید هم طعنه‌ای باشد به فقیهان حنبلی مزاج حلب که در مدرسه‌های جلاویه و نوریه با آنها بحث داشته است^۲ و به نوشته شهرزوری در نزّه الارواح در فضایل حکیمان و سفاهت مخالفانشان با ایشان داد سخن داده است.^۳

۲. شارحان حکمة الاشراق، «مکاشفه» را «عبارت از ظهور امر عقلی به الهام، دفعاً من غیر فکر و نظر (یا: طلب) در حال بیداری یا ما بین النوم و اليقظة» و «مشاهده» را اخصّ از «مکاشفه» دانسته‌اند.^۴ قطب الدّین شیرازی با استناد به رساله کلمة التّصوّف این دو مفهوم را چنین وصف کرده است:^۵

المکاشفة: هی حصول علم للنفس إمّا بفکر أو بحدس أو

همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۳؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۴.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۵۰۵، بند ۲۲۵.

۲. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م، ص ۶۴۳؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۲۷۰.

۳. شمس الدّین محمد شهرزوری، نزّه الارواح و روضة الافراح، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۹؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۵؛ محمدشرف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۵.

۵. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۱۳۶، بند ۶۳.

لسانح غیبی متعلّق بأمر جزئی واقع فی الماضي أو المستقبل.

المشاهدة: هي شروق الانوار على النفس بحيث تنقطع
منازعة الوهم وقد خصّها بعض الناس بما ترسم من الصّور
الغيبية في الحس المشترك، فيرى ظاهراً محسوساً، وإن
كان في زماننا جماعة من الجهال يظنون دعاية المتخيلة إذا
استهزأت بهم مشاهدة.

بند ۴

وَقَدْ رَتَّبْتُ لَكُمْ قَبْلَ هَذَا الْكِتَابِ وَ فِي أَثْنَائِهِ عِنْدَ مُعَاوَقَةِ الْقَوَاطِعِ عَنْهُ كُتُبًا
عَلَى طَرِيقَةِ الْمَشَائِينِ وَ لَخَّصْتُ فِيهَا قَوَاعِدَهُمْ؛

وَمِنْ جُمْلَتِهَا الْمُخْتَصَرُ الْمَوْسُومُ بِالتَّلْوِيحَاتِ اللَّوْحِيَّةِ وَ الْعَرْشِيَّةِ
الْمُشْتَمِلُ عَلَى قَوَاعِدَ كَثِيرَةٍ، وَ لَخَّصْتُ فِيهَا الْقَوَاعِدَ مَعَ صَغَرِ حَجْمِهِ.
وَ دَوْنُهُ اللَّمَّحَاتِ وَ صَنَّفْتُ غَيْرَهُمَا، وَ مِنْهَا مَا رَتَّبْتُ فِي أَيَّامِ الصَّبِيِّ.
وَ هَذَا سِيَاقُ آخَرٍ وَ طَرِيقُ أَقْرَبٍ مِنْ تِلْكَ الطَّرِيقَةِ،

وَ أَنْظَمَ وَ أَضْبَطَ وَ أَقْلُ إِتْعَاباً فِي التَّحْصِيلِ. وَ لَمْ يَحْصُلْ لِي أَوَّلًا بِالْفِكْرِ،
بَلْ كَانَ حُصُولُهُ بِأَمْرِ آخَرٍ، ثُمَّ طَلَبْتُ الْعُجَّةَ،

حَتَّى لَوْ قَطَعْتُ النَّظَرَ عَنِ الْعُجَّةِ، مَثَلًا، مَا كَانَ يُشَكِّكُنِي فِيهِ مُشَكِّكٌ.

و پیش از این کتاب و به هنگامی که موانعی مرا از ادامه آن باز می داشت، به
روش مشائیان آثاری نگاشتم و قواعد ایشان را در آنها خلاصه نمودم؛ و از آن
جمله است مختصری به نام التلویحات اللوحیة و العرشیة که قواعد فراوانی را
در بر دارد و به رغم کوتاه دامنیش، در آن خلاصه قواعد [مشائی] را

آورده ام^(۱) و دیگر از آن، اللّمحات است.^(۲) و جز این دو،^(۳) آثار دیگری هم
نگاشته ام که شماری از آنها از روزگار جوانی ام است.^(۴) و این [کتاب] روشی

دیگر و راهی نزدیک‌تر از آن شیوه داشته^(۵) و بسامان‌تر و استوارتر و در یادگیری کم‌رنج‌تر است.^(۶) و مرا نخست به اندیشه به دست نیامده است، بلکه دستامد امر دیگری بوده است و آنگاه به جستجوی دلیل برآمده‌ام؛

چنان که اگر از دلیل نیز روی‌گردانم،

هیچ تردیدبرانگیزی مرا در آن به تردید نتواند انداخت.

۱. درباره کتاب تلویحات باید دانست که یکسره بر بنیادهای حکمت مشائی استوار نیست. چنان‌که سهروردی، بخش منطق آن را در شش مرصد و سی و هشت تلویح و سه مَطَّلَع و دو فصل و سه ضابطه تنظیم کرده و آشکارا از روش متداول در کتاب‌های منطقی مشائی، فاصله گرفته است. این امر، بی‌گمان در تأثیر ژرف رساله البصائر النصیریة عمر بن سهلان ساوی بر آراء او ریشه دارد. اکنون به واسطه گزارش شهرزوری (م ب ۶۸۷ ق) در کتاب نزهة الارواح می‌دانیم که سهروردی کتاب بصائر را در اصفهان و نزد ظهیر الدین فارسی مطالعه کرده بوده است.^۱ شهرزوری بر تأثیر آراء ابن‌سهلان ساوی بر سهروردی تأکید می‌کند. مقایسه منطق تلویحات و بصائر نیز تأییدی است بر درستی رأی شهرزوری و نشان می‌دهد که سهروردی در تعریف و بحث از شماری از اصطلاحات منطقی تحت تأثیر این کتاب بوده است.^۲

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۳.

۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، منطق التلویحات، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۳۴ش، صص ۵، ۸۰، ۸۲؛

مقایسه کنید با: عمر بن سهلان ساوی، البصائر النصیریة فی علم المنطق، با تعلیقات و شرح محمد عبده، به کوشش رفیق العجم، بیروت، ۱۹۹۳م، صص ۳۵، ۲۶۱، ۲۶۷.

آنچه مسلم است، سهروردی در تلویحات هنوز به استقلال رأی خود در حکمة الاشراق نرسیده بوده است؛ و تفاوت‌های میان این دو کتاب، به ویژه در بخش منطق،^۱ نیز به این مسئله مربوط تواند بود. با این حال، این سخن را به معنای نادیده‌انگاشتن برخی مشخصه‌های اشراقی تلویحات نباید دانست؛ چنان که در بخش طبیعیات تلویحات که در چهار مَرصد و شش مورد و بیست و دو تلویح تدوین شده است،^۲ اگرچه سهروردی در سه مَرصد نخست، سخن تازه‌ای عرضه نداشته و در مجموع از طبیعیات مشائی پیروی می‌کند، اما در مَرصد چهارم نشانه‌هایی از استقلال رأی او را می‌توان دید؛ به ویژه در استدلال‌هایش برای اثبات تجرّد نفس.^۳

همچنین، ارائه مباحثی مانند عدم حصر مقولات در ده مقوله و برهانی ندانستن مقولات دهگانه^۴ و بحث از تقدّم علم حضوری بر علم حصولی و اصيل دانستن این علم در بحث شناخت،^۵ نشان

۱. در منطق تلویحات (به کوشش علی اکبر فیاض، پیشین، ص ۲) شاهدیم که از «منطق» به «علم» یاد می‌کند و در حکمة الاشراق (بند ۲۰ همین کتاب) آن را «آلت» می‌نامد؛ یا اینکه در منطق تلویحات (ص ۳) از دلالت‌های «مطابقه» و «تضمن» و «التزام» سخن می‌گوید، اما در حکمة الاشراق آنها را به ترتیب «قصد» و «حیطه» و «تطّقل» می‌خواند.

۲. مَرصد اوّل درباره حقیقت جسم و احوال آن و خواصّ‌اش، که مباحثی درباره جهت و مکان و حرکت و زمان را دربرمی‌گیرد؛ مَرصد دوّم درباره اجسام بسیط و اقسام آنها و طبقات گوناگون عناصر؛ مَرصد سوّم درباره مزاج و ترکیب و آثار علوی و معادن؛ مَرصد چهارم درباره نفوس نباتی و حیوانی و انسانی و قوا و حالات آنها.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، بخش طبیعیات از کتاب تلویحات، به کوشش حسین سیّد موسوی، زنجان، ۱۳۸۰ش، صص ۷۳-۷۶.

۴. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری

کربن، پیشین، ج ۱، ص ۱۲. ۵. همو، همان، پیشین، صص ۷۰-۷۱.

می‌دهد که او از همین کتاب، مسیر خود را در جهت پی‌ریزی مبانی حکمت اشراقی مشخص کرده بوده است. بدین سان، به رغم تصریح سهروردی بر مشائی بودن تلویحات در پیشگفتار بخش الهیات آن:^۱

لم التفت فيها إلى المشهور من مذاهب المشائين بل أنقح فيها ما استطعتُ وأذكر لبّ قواعد المعلم الأول (: در آن به آنچه که در مکتب مشائیان مشهور است توجهی نکرده‌ام، بلکه تا آنجا که در توانم بوده است آن را پیراسته‌ام و جانمایه قواعد نخستین آموزگار را یاد کرده‌ام)،

که سید حسین نصر و حسین سید موسوی بر آن تأکید می‌کنند،^۲ از برخی مشخصه‌های اشراقی تلویحات نیز می‌توان گفت؛ و بسا که شیخ اشراق نیز با توجه به همین مشخصه‌ها بوده است که این کتاب را با چنین عباراتی به پایان می‌برد:^۳

ولقد اودعْتُ في هذا الكتاب ما لا حاجة معه إلى غيره في هذا الفن،... واشتمل على رموز إن فهمتها و غرايب و نوادر و من العلم على قواعد منقّحة ليس فيها هرج و مرج... و لا تقلدني و غیری فالمعيار هو البرهان، وكفاك من العلم التعليمي طرفاً فعليك بالعلم التجردی الاتصالی الشهودی لتصير من الحكماء (: در این کتاب، آنچه را که بدان در این

۱. همو، همان، پیشین، ص ۲.

۲. سید حسین نصر، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۳۱؛ شهاب الدین یحیی سهروردی، بخش طبیعیات از کتاب تلویحات، به کوشش حسین سید موسوی، پیشین، مقدمه مصحح، ص ۵.

۳. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۱.

فَنّ به جز آن نیازی نباشد آورده‌ام،... و دربردارندهٔ رمزهایی است به فهم درآمده و شگفتی‌ها و کمیابی‌هایی، و دانشی بر قواعد پیراسته که در آن آشفته‌گی و بی‌نظمی نیست... و از من و جز من تقلید مَنِمَا، چرا که سنجه برهان است، و تو را از دانش آموختنی بسنده باشد، پس بر تو باد دانش تجرّدی اتّصالی شهودی تا از حکیمان گردی).

۲. این تنها اشاره‌ای است که سهروردی در آثار خود به کتاب اللّمحات دارد. او در مقدّمه اللّمحات نیز به صراحت از آن به عنوان اثری یاد می‌کند که در نهایت کوتاه‌گویی به نگارش درآمده و مهم‌ترین بحث‌های منطق و طبیعیّات و الهیّات را بدون زیاده‌روی در برهان، در اختیار نهاده است:^۱

فإنّ هذه لمحات في الحقائق على غاية الإيجاز، ولم أذكر فيه غير المهمّ من العلوم الثلاثة. وإن اتّفق لي في البراهين طرائق لا تحتاج إلى تكثير مقدّمات فأوردها إن شاء الله تعالى.

مراجعه به متن اللّمحات نیز برمی‌نماید که بر خلاف آثاری همچون تلویحات، مقاومات، و مشارع و مطارحات، در این اثر از اصطلاحات اشراقی خبری نیست و از تدوین مجدد عناصر حکمت مشائی در آموزه‌های اشراقی نیز در آن ردّی نمی‌توان یافت. بنابراین، هم‌سخن با دکتر حسین ضیایی لمحات را اثری فاقد شاخص‌های اشراقی می‌توان دانست.^۲ در عین حال، نباید از یاد برد که در واپسین سطرهای

۱. شهاب الدّین حبیبی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، پیشین، ج ۴، ص ۱۴۳.

۲. حسین ضیایی، معرفت و اشراق در اندیشهٔ سهروردی، ترجمهٔ سیما نوربخش، پیشین، ص ۱۸.

لمحات هم، سهروردی، خواهنده امور شگفت انگیز شریف و حکمت به دور از تشویش را به کتاب های تلویحات و حکمة الاشراق ارجاع می دهد و بدین سان، نباید گمان کرد که تاریخ نگارش لمحات پیش از این دو اثر بوده است و یا آنکه اثری است متعلق به روزگار جوانی او:^۱

و من أراد أموراً غریبة شریفة و حکمة غیر مشوشة فعلیة
بکتابنا الموسوم بالتلویحات اللّوحيّة و العرشية؛ علی أن لی
کتاباً غیره، سمّيته بحکمة الاشراق، فيه الحکمة العجیبة
العریة عن التکلف تشهد بها الفطرة.

۳. قطب الدّین شیرازی «غیرهما» را به کتاب های المقامات و المشارع و المطارحات مراد کرده است.^۲ اکنون از تصریح شیخ اشراق به مطالعه المشارع و المطارحات پیش از حکمة الاشراق و بر مطالعه تلویحات پس از مشارع آگاهیم و می دانیم که مقامات دنباله تلویحات دانسته شده است.^۳

در این زمینه، گفتنی است که سهروردی در مشارع و مطارحات به تصریح می گوید که پژوهنده حکمت، پیش از ورود به حکمة الاشراق بهترین راهی که در اختیار دارد، شیوه یادشده در تلویحات است که در آن، اختلاف های میان مؤلف و ارسطو طرح شده است:^۴

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۱.
۲. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۴.
۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، پیشین، ج ۱، صص ۱۹۴، ۱۲۴.
۴. همو، همان، پیشین، ج ۱، ص ۴۸۴.

و أجد ما يعتمد فيه الباحث قبل البحث عن حكمة
الاشراق الطريقة التي ذكرناها في التلويحات - مما جرى
بینی و بین الحکیم و إمام الباحثین ارسطاطاليس في مقام
«جابرص» حين تكلم مع شبعة -.

این اشاره‌ها، آشکارا برمی‌نمایند که در نظر سهروردی، آشنایی با
فلسفه مشائی، شرط نخست فهم حکمت اشراقی است؛ همچنان که
فلسفه اشراقی نیز مقدمه‌ای است بر روند حقیقت‌جویی:

روندی که فرجامش، ترکیبی نیکو از مشاهدۀ عرفانی و
استدلال عقلانی است؛ و می‌کوشد با انکار وجود منافات
میان فلسفه و تصوف، از دو شیوۀ شهود و استدلال بهره
گرفته و بدین ترتیب، از مفاهیم صوفیانه، توضیحی فلسفی
و از مفاهیم فلسفی، شرحی صوفیانه به دست دهد؛ چنان
که رسالۀ کلمة التصوف را در چنین فضایی می‌نویسد و در
آن به شرح مقامات صوفیان و علم دل و برخی مسائل
برهانی می‌پردازد.^۱

۴. شهرزوری در این باره سکوت کرده است، اما قطب الدین
شیرازی و محمد شریف هروی بر این نکته تصریح می‌کنند که
سهروردی بیشتر رساله‌هایش، مانند الواح عمادی و هیاکل النور را در
جوانی نگاشته بوده است.^۲ لوثی ماسینیون نیز در تقسیم‌بندی خود از

۱. به نقل از: محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ
اسماعیلی به غزالی، پیشین، ص ۶۵.

برای توضیح درونمایۀ رسالۀ کلمة التصوف نک: همان، صص ۶۶-۶۷.

۲. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۵:

آثار سهروردی، رساله الواح عمادی را به دوران نخست زندگی شیخ اشراق و پیش از نگارش حکمة الاشراق متعلق دانسته است.^۱ در حالی که اکنون از یاد کرد حکمة الاشراق در الواح عمادی باخبریم و می دانیم که آن را برای عماد الدین ابوبکر و پس از ۵۸۲ هجری (: سال تألیف حکمة الاشراق) نگاشته بوده است.^۲

پیشتر از ارجاع سهروردی به حکمة الاشراق در لمحات سخن گفتیم. بر این نکته، ارجاع او به این اثر در رساله کلمة التصوف را باید افزود.^۳ ۵. محمد شریف هروی در انواریه در توضیح این عبارت آورده است:^۴

زیرا که بر دلیل محض چندان اعتماد نیست. چنانچه مولانا جلال الدین محمد رومی می فرماید، شعر:
پای استدلال چوبین بُود
پای چوبین سخت بی تمکین بُود

→

همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۴؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۶.

1. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, p.113.

۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، صص ۳۳-۳۴، بند ۲؛ ص ۹۶، بند ۹۸؛ همو، همان، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۱، بند ۹۸.
برای یک تحلیل جدید نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، اشراق و عرفان، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۸۳-۹۴.

۳. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۸، بند ۵۵.

۴. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۶.

۶. شهرزوری بسامانی و استواری و کم‌رنج‌بودن آموزه‌های اشراقی را برآمده از دوری جستن اشراقیان از بیان امور اعتباری که به قوای حسی و خیالی به‌دست می‌آیند، ذکر کرده است. در نظر او، پرداختن به چنین اموری، به پریشانی و فراوانی اشتباه می‌انجامد.^۱

۱. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۰.

بند ۵

وَمَا ذَكَرْتُهُ مِنْ عِلْمِ الْأَنْوَارِ، وَ جَمِيعِ مَا يُتَنَبَّأُ عَلَيْهِ، وَ غَيْرِهِ،
يُسَاعِدُنِي عَلَيْهِ كُلُّ مَنْ سَلَكَ سَبِيلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.
وَهُوَ ذَوْقُ إِمَامِ الْحِكْمَةِ وَرَئِيسِهَا أَفْلَاطُنَ، صَاحِبِ الْأَيْدِ وَ النُّورِ
وَ كَذَا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ زَمَانِ وَالِدِ الْحُكَمَاءِ هَرِمَسَ إِلَى زَمَانِهِ مِنْ عَظَمَاءِ الْحُكَمَاءِ
وَ أَسَاطِينِ الْحِكْمَةِ، مِثْلُ أَنْبَازِ قَلَسَ وَ فِثَاغُورِسَ وَ غَيْرِهِمَا.
وَ كَلِمَاتُ الْأَوَّلِينَ مَرْمُوزَةٌ، وَ مَا رُدُّ عَلَيْهِمْ، وَ إِنْ كَانَ مُتَوَجِّهًا عَلَى ظَاهِرِ
أَقَاوِيلِهِمْ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلَى مَقَاصِدِهِمْ، فَلَا رَدَّ عَلَى الرَّمْزِ
وَ عَلَى هَذَا يُتَنَبَّأُ قَاعِدَةُ الشَّرْقِ فِي النُّورِ وَ الظُّلْمَةِ الَّتِي كَانَتْ طَرِيقَهُ حُكَمَاءِ
الْفَرَسِ، مِثْلُ جَامَاسَفَ وَ فَرَشَاوِشْتَرِ وَ بُزْرَجِيمَهَرِ وَ مَنْ قَبْلَهُمْ.
وَ دَرِ آنچه كز علم الانوار^(۱) یاد کرده‌ام، و در همه آنچه بر آن بنیاد گرفته
است و جز آن، رَوْندهٔ راهِ یزدانِ گرامی و پر شکوه، یاریگرم باشد. و آن همانا
ذوقِ پیشوایِ حکمت و فرمانروایِ آن افلاطون، خدایگانِ توانایی و نور
است،^(۲) که پیش از او، از عهدِ پدرِ حکیمانِ هرمس^(۳) تا عهدِ او از بزرگانِ
حکما و رکن‌هایِ حکمت همچون انبازقلس و فیثاغورس و جز آن دو نیز بوده
است. و سخنانِ پیشگامانِ رمزگونه است و آنچه بر ردِّ ایشان آمده است،

به رغم آنکه به ظاهر سخنانشان برمی تواند گشت، اما مقاصدشان را روی ندارد، چرا که رمز را رد نمی توان نمود. و بر این بنا یافته است قاعده تابندگی در نور و تاریکی که شیوه حکیمان پارس است، همچون جاماسب^(۴) و فرشاوشر^(۵) و بزرگمهر^(۶) و آنان که پیش از ایشان بوده اند.^(۷)

۱. شهرزوری و در ادامه رأی او، قطب الدین شیرازی و محمد شریف هروی، «علم الانوار» را به معنی «معرفت مبدع اول و عقول و نفوس و انوار عرضیه و آنچه بدانها تعلق دارد» گرفته اند.^۱

چنان که در جای دیگری هم گفته ام، سهروردی «علم الانوار» را از خمیرمایه ای برمی گیرد که دستامد آمیزش انوار حکمت فیثاغوریان و امپدوکلس و افلاطون و هرمس با انوار حکمت خسروانی است.^۲

۲. شارحان حکمة الاشراق، از میان آثار افلاطون، به کتاب های تیمائوس و فایدون اشاره کرده اند.^۳ از میان این شارحان، هروی درباره لقب های افلاطون، با بهره گیری از شرح قطب الدین شیرازی، سخنی طرّفه دارد:

و «ایدی» جمع «ید» است و ید به معنی نعمت، و چون در

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۰؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۶؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۵؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۶-۷.

۲. محمد کریمی زنجانی اصل، «سهروردی و سرچشمه های علم الانوار»، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویت عصر جدید، تهران، ۱۳۸۶ ش.

۳. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۱؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۶؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۵؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۱.

لغت بعضی عربان بی «یا» آمده است، چنانچه المهتدی را المهتد می‌گویند، بنابر آن [صاحب] اید گفت، یعنی صاحب نعت و نور؛ كما قال الله تعالى: ﴿أُولَى الْأَيْدَى وَالْأَبْصَارِ﴾ (سوره ص [۳۸]، آیه ۴۵). و افلاطون را امام از آن جهت گفته است که افلاطون قدوه حکمای الهی است در حکمت نظری؛ حتی در هر امور که او را شک واقع می‌شد خلع بدن نموده، در الواح عالیه، آن امر را بعینه مشاهده می‌کرد و بعد از عودنمودن به بدن از آن خبر می‌داد. و رئیس بدان سبب گفته است که در حکمت عملی از متقدمین و متأخرین شخصی به مرتبه او نرسیده بود.

۳. اشاره به هرمس را در بیشتر آثار شیخ اشراق می‌توان دید؛ چنان که در بند ۸۳ کتاب التلویحات می‌نویسد:^۱

قام هرمس یُصلی لیلۃ عند شمس فی هیکل النور، فلما انشق عمود الصبح فرأی أرضاً تخسف بقرئ غضب الله علیها فهوی هویاً، فقال: یا أبی نَحْنی عن ساحة جبران سوء. فنودی ان اعتصم بحبل الشعاع و اطلع إلى شرفات الكرسي، فطلع فاذا تحت قدمه أرض و سموات (: هرمس شبی نزد خورشید در معبد نور به نماز برخاست، پس ستون صبح بشکافت و زمینی بدید که با شهرهای گرفتار به خشم الهی فرو می‌رفت و نهان می‌شد، پس گفت: ای پدر، مرا از ساحت همسایگان بد وارهان. پس بدو ندا رسید که به ریسمان شعاع ما چنگ زن و

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۸.

بالا روتابه بلندای کرسی [عرش ارسی، پس به بالا رفت، آنگاه زمین و آسمان‌ها را زیر پای خود دید).

به گزارش هانری کربن، شهرزوری در شرح خود بر تلویحات، مُراد سهروردی از «هرمس» را «نفس کامله شریفه» و مراد او از «نماز» را «توجه به آن عالم»، و مراد از «شب خورشید دار» را «حضور مقصود نفس از ریاضت و سیر و سلوک»، و مراد از «شکافتن ستون صبح» را «ظهور نفس از بدن با ورود انوار الهیه و تابش برق قدسی بر آن» دانسته بوده است. به نوشته شهرزوری، همچنان که ستون صبح از افق زمین آشکار می‌شود، نفس ناطقه نیز به سبب وصل انوار عقلی بدان از زمین بدن برآید، پس سخن او که زمین را در حال فرو رفتن می‌دیده راست است:^۱

مراده بهرمس النفس الكاملة الشریفة، و بالصلوة التوجه إلى ذلک العالم، و لیلۃ عند الشمس لیلۃ حضور مقصود النفس من الرياضة والسلوک، و بانشتقاق عمود الصبح ظهور النفس عن البدن لورود الانوار الالهیة و البوارق القدسیة علیها و کما کان عمود الصبح ظهور النفس عن البدن لورود الأنوار الالهیة و البوارق القدسیة علیها کما کان عمود الصبح انما یظهر عن افق الارض عندنا فکذا عمود هذا الصبح اعنی النفس الناطقة بسبب ما وصل الیها من تلك الانوار العقلیة عن ارض البدن، فیصدق قوله فرأى أرضاً.^۲

شهرزوری در ادامه سخن خود، به ذکر نکاتی توجه برانگیز می‌پردازد:

1. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shī'ite*, Paris, 1978, pp. 191-193.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۸، پی‌نوشت سطر ۶ (به نقل از شرح تلویحات شهرزوری).

ای رأی هذ السالک اعنی النفس الناطقة الظاهرة عن البدن عند التجلی الالهی أرض البدن و قراه الّتی هی القوى تخسف بها لکون النفس عند هذا الكشف و الظهور فی حیز الانوار العقلية و الذوات العلوية و البدن حینئذ و قواه فی حیز العالم السفلی المغضوب علیه لغایة بعده بالمرتبة عن ذلک الجنال الالهی، فنادی هذا السالک المرتفع عن حضيض البدن إلى اوج العقل: یا أبی، اشارہ اما إلى الواجب لذاته أو إلى العقل الذی هو العلة، لجنی عن... القوى البدنية و العلائق المادية فنودی ان اعتصم بحبل الشعاع الذی هو الحکمة النظرية و العلمیة الموصلتان إلى العوالم العلوية، و اطلع إلى شرفات الكرسي التي هی المجردات العقلية، فاذا تحت قدمه ارض و سموات لارتفاعه حینئذ عن العوالم الجسمانية الفلكية و العنصریة و قد جرت عادة بعض القدماء بتسمیة المجردات أفلاکا لاحاطة الاشد نوراً بالاضعف كاحاطة السموات بعضها ببعض ولهذا قال افلاطون: انی رأیت عند التجرد أفلاکا نورية^۱ (این سالک یا نفس ناطقه ظاهره از بدن بر اثر تجلی الهی زمین بدن و شهرهایش را می بیند که فرو می روند، چرا که نفس بر اثر همین کشف و ظهور در حیز انوار عقلی و ذوات علوی است و بدن و قوای آن نیز در حیز عالم سفلی اند که به دلیل غایت بُعد از جناب الهی، خشم او بر آنها است. پس این سالک که از حضيض بدن به اوج عقل بر رفته است ندا می دهد: ای پدر، اشاره ای به واجب لذاته یا به عقلی که علت اوست، مرا برهان

۱. همو، همان، پیشین (به نقل از شرح تلویحات شهرزوری).

از... قوای جسمانی و علائق مادی. پس بدو ندا می‌رسد که به
ریسمان شعاع چنگ زن که حکمت نظری و عملی باشند که
تو را به عوالم علوی می‌رسانند، و به بلندای کرسی که
مجردات عقلیه باشند برسی، پس آنگاه زمین و آسمان‌ها زیر
پای اوست، چرا که اکنون او از عوالم جسمانی فلکی و
عنصری برتر است، و همانا که برخی پیشینیان را عادت بود
که مجردات را به دلیل آنکه با نوری شدید ضعیف‌تر آن را
احاطه می‌کردند - همچنان که آسمان‌ها، برخی بر برخی
احاطه دارند - افلاک بنامند، و بر این اساس افلاطون گفت:
من به هنگام تجرّد، افلاک نوری را دیدم.

چنان که می‌بینیم، شهرزوری به آنچه که در باز نمود سخن
سهروردی آورده است ایمان دارد و لحن مطمئن او نیز برخاسته از
گرایش اشراقی ناب اوست. این در حالی است که ابن‌کَمّونه (م ۶۸۳
ق) در شرح خود بر این قطعه از تلویحات، بالحنی تردیدآمیز،^۱ که بسا
از گرایش مشائی او برآمده باشد، می‌نویسد:

هذا من الرموز المشكّلة و يحتمل أنّه أراد بانشتقاق عمود
الصّبح ظهور أنوار المعارف و بالأرض البدن أو المادّة مطلقاً
و بالقرى النفوس المتعلّقة بالابدان أو القوى الحالة فيها
فكانه شبه هذه باهل القرى و عبر بالقرى عن اهلها... و أراد
بهويها انحطاطها عن المرتبة التي تستحقها باصل فطرتها...
و يريد بالساحة البدن و بجبران السوء القوى البدنية و بحبل

1. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, op.cit., pp. 193-194.

الشعاع الوصلة إلى العالم العلوى وبشرفات الكرسي عالم المجردات و يكون تحت قدميه أرض و سموات ارتفاعه عن عالم الاجسام أرضيها و سمائيها، و قد حكى المصنّف فى حكمة الاشراق عن افلاطون أنه رأى عند التجرد أفلا كانوريّة و ذكرائها هى السموات العلى التى يراها بعض الناس فى قيامتهم ﴿يوم تبدّل الارض غير الارض و السموات﴾ (١٤ / ٤٩) غير السموات... و لعل الارض و السموات التى ذكرها هى من عالم المثل و لهذا ذكرهما بلفظة التذكير، و يؤكد هذا الاحتمال ما ذكره فى كتاب المطارحات هو انك إذا «سمعت فى أقوال القدماء وجود عالم مقدارى هو غير العقل و النفس فيه مدن لا يكاد تحصى من جملتها... جابلقا و جابرصا فلا تبادر بالكذب فان السالكين برونه و لهم فيه مأرب...» و مما يدل على ان المدن التى أشار إليها هى من عالم المثل المعلقة التى سبقت الإشارة إليها هو أنه فى مسألة العلم من كتاب المطارحات أيضا [فى المشرع السابع من العلم الثالث] ذكر أن «اجود ما يعتمد الباحث قبل البحث عن حكمة الاشراق الطريقة التى ذكرناها فى التلويحات ممّا جرى بينى و بين الحكيم... أرسطاطاليس فى مقام جابرصا حين تكلم معى شبحه»، و قد صرح فى التلويحات بان الذى جرى «بينه و بينى» فى المسئلة المذكورة انما كان فى المقام الذى كل ما يرى فيه فهو مثل معلقة كما ذكر فى حكمة الاشراق، و بالجملة فحقيقة غرضه من هذا الفصل هو أشد اشكالا عندى ممّا تقدّم من فصول

هذا المرصاد^۱ (: این از رمزهای دشوار است و تواند بود که از شکافته شدن ستون صبح، ظهور انوار معارف و به زمین بدن یا ماده صرف و به شهرها نفوس متعلق به بدن‌ها یا قوای داخل در آنها را مراد کرده باشد، پس گویا اینها را به اهل شهرها مانند کرده و به شهرها ساکنانشان را تعبیر نموده است... و به فروشد انحطاطشان مرتبتی که به اصل فطریشان مستحق آیند را مراد نموده است... و به ساحت «بدن» و به همسایگان بد «قوای بدنی» و به ریسمان شعاع «رسیدن به عالم علوی» و به بلندی کرسی «عالم مجردات» و به زیرپای او بودن زمین و آسمان‌ها «برتر رفتن از عالم اجسام زمینی و آسمانی» را مراد می‌کند، و آنگاه که نویسنده در حکمة الاشراق از افلاطون حکایت می‌کند که به هنگام تجرد افلاک نورانی را بدیدم و آنچه که یاد می‌کند همان آسمان‌های بالاست که برخی مردمان در قیامت ببینند «آن روز که بدل کنند زمین را به زمین دیگر و آسمان‌ها را به آسمان‌های دیگر...» و شاید که زمین و آسمان‌ها چنان که یاد کرده است همانا از عالم مثل باشد و به این دلیل آنها را به شکل مذکر یاد کرده است، و این احتمال را آنچه که در کتاب منطرحات یاد کرده است مؤکد می‌دارد، «پس آنگاه که در سخنان پیشینیان از وجود عالمی مقداری به جز [عالم] عقل و نفس خبر یافتی که در آن شهرهایی است که به شمار درنیابند... از جمله جابلقا و جابرصا، پس به تکذیب آن

۱. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۸، پی‌نوشت سطر ۶ (به نقل از شرح تلویحات ابن‌کمنه).

مکوش چرا که سالکان را دیدن آن دست دهد و مرایشان را در آن نیازهایی باشد...» و بسا که دلالت می‌کند بر آن شهرها اشاره به آنچه که از عالم مُثُل معلّقه است که اشاره بدان پیشی دارد در آنجا که در مسئله علم از کتاب مطارحات [در مشرع هفتم از علم سوّم] نیز یاد کند که «اعتمادبخش‌ترین راهی که پژوهنده پیش از پژوهش در حکمة الاشراق می‌تواند در پیش گیرد، راهی است که در تلویحات یاد کرده‌ام آنجا که از آنچه میان من و حکیم ارسطو در مقام جابربصا به هنگام سخن گفتن با شبح او گذشت آورده‌ام»، و در تلویحات در تصریح کرده است بدانچه که «میان او و من» در مسئله یاد شده بگذشته است.

گفتنی است که اسماعیل بن محمد ریزی در رساله حیات النفوس خود - که در حدود سال‌های ۶۷۳ تا ۶۸۷ هجری به فارسی به نام اتابک لرستان بزرگ در شهر ایزده، یوسف شاه پسر الب ارسلان ارغون پسر هزار اسب نگاشته است^۱ - در واپسین صفحات، به سخن یاد کرده شیخ اشراق در بند ۸۳ تلویحات، توجهی ویژسته دارد و پس از نقل آن به فارسی، شرحی خواندنی پیش نهاده است:

رمز هفتم: شبی هرمس در نزدیک صبح برخاست. چون اثر صبح ظاهر شد، زمینی دید که بیشترین همسایگان او در آن فرو می‌رفتند. پناه با پدر برد، و از سر تضرّع گفت که: مرا خلاص ده از این همسایگان بد، ندا کردند که خود را به

۱. اسماعیل بن محمد ریزی، حیات النفوس، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، پیشین، مقدمه مصحح، صص ۸-۹؛ صص ۱۷-۲۰ متن.

اعتصام شعاع از این همسایگان دور دار. و چون از آن همسایگان دور افتاد با مجاوران عرش و کرسی بنیاد محبت نهاد. پس همه آسمان و زمین را زیر قدم خود یافت.

در سخنان هرمس این حکایت هم بر این وجه یافته‌اند، همانا مراد از نزدیکی صبح تحصیل استعداد توجه به جناب جبروت بود.

و مراد از اثر صبح ظهور انوار معارف بود که در وقت حصول استعداد میسر شد. و زمینی که بیشتر همسایگان او در آن فرو می‌رفتند تعلقات بدنی بود که به واسطه آن از مراتب استعداد اصلی با زیر می‌افتد. و آن همسایگان قوای بدنی بود، و پناه با پدر بردن روی بازگردانیدن بود با منادی، و اعراض نمودن از آن قوت‌ها، و از خلاص طلبیدن استعانت بردن بود بدان منادی، چه به مجرد اعراض از امور بدنی وصول به مقاصد میسر نشود، الا به هدایت و ارشاد از منادی.

و مراد از نداء و حوالت به اعتصام شعاع کردن تا از همسایگان خلاص یابد، اشاره بود به تقویت نفس دادن به اتصال به عالم قدس و از انوار معارف لذت یافتن.

و مراد از دور افتادن از آن همسایگان و اتفاق محبت با مجاوران عرش و کرسی آن بود که چون از دست قوای بدنی خلاص یافت، لا محاله او را اتصال به عالم قدس که مقر ملائکه مقرب که مجاوران عرش و کرسی بودند دست دهد.

و مراد از آسمان و زمین زیر قدم افتادن، ترقی نفس بود در مدارج کمال بر وجهی که مراتب جسمانیات در تحت نظر افتد.

هر چند تاویل از این رمز و دیگر رمزها که گفتیم غیر آنچه

تقریر کردیم ممکن بود، امّا به حسب ذهن این ضعیف، این وجه‌ها که تقریر کرد مناسب می‌نماید.^۱

همسانی شرح به دست داده ریزی با سخن ابن‌کُمّونه که پیشتر گفته آمد، ما را بر آن می‌دارد که برای آنها به منبع مشترکی قایل شویم. به نظر می‌رسد که این منبع مشترک، از سویی به گرایش‌های مشائی و دو فیلسوف، و از دیگر سوی به توجّه و یژسته آنها به کتاب المشارع و المطارحات شیخ اشراق بازگردد.

در این زمینه، گفتنی است که سهروردی در بند ۱۹۳ از متن منتشر شده الهیات کتاب المشارع و المطارحات، از «هرمس» به «طباع تامّ» یاد کرده است:

و اذا وجدت هرمس يقول «إن ذاتاً روحانية ألقت إلى المعارف، فقلتُ لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التامة».^۲

این طباع تامّ، چنان که پیش از این نیز گفته‌ام، ملکی است که «در اصطلاح شرع آن را «روح القدس» یا «جبرئیل» خوانند و در کتاب الواردات و التّقدیسات «سروش» نامیده شده... ملکی با ذاتی نورانی و آفریده شده پیش از تولّد و آفرینش خاکی، که از هنگام تولّد حامی و همراه آدمی است و به هنگام مرگ نیز بدو می‌پیوندد»؛^۳ چنان که شیخ اشراق، در این معنی، به صراحت در آنچه که «دعوة الطباع التّامّ» نامیده است و اکنون در برگ «۳۱۴ ر» نسخه یاد شده ۱۴۸۰ کتابخانه

۱. همو، همان، پیشین، صص ۵۳۶-۵۳۷.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، پیشین، ج ۱، ص ۴۶۴.

۳. محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، ص ۴۴.

ایاصوفیه موجود است،^۱ می نویسد:

أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّئِيسُ وَالْمَلِكُ الْقَدِيسُ وَالرُّوحَانِيُّ النَّفِيسُ، أَنْتَ
الْأَبُ الرُّوحَانِيُّ وَالْوَلَدُ الْمَعْنَوِيُّ، الْمَتَبَتِّلُ بِإِذْنِ اللَّهِ بِتَدْبِيرِ
شَخْصِي الْمُبْتَهِلِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِلَهَ الْإِلَهِةِ فِي تَكْمِيلِ نَفْصِي،
الْلَّابِسُ مِنَ الْأَنْوَارِ اللَّاهُوتِيَةِ اسْنَاهَا، الْوَاقِفُ مِنْ دَرَجَاتِ
الْكَمَالِ فِي أَعْلَاهَا. أَسْمَاءُ لَكَ بِالَّذِي مَنَحَكَ هَذَا الشَّرْفَ الْعَظِيمَ
وَوَهَبَكَ هَذَا الْفَيْضَ الْجَسِيمَ، أَلَا مَا تَجَلَّيْتُ لِي فِي أَحْسَنِ
الْمَظَاهِرِ وَأَرَيْتَنِي نَوْراً وَجْهَكَ الْبَاهِرَ وَتَوَسَّطْتَ لِي عِنْدَ اللَّهِ
الْإِلَهِةِ بِإِفَاضَةِ نَوْرِ الْأَسْرَارِ، وَرَفَعْتَ عَن قَلْبِي ظُلُمَاتِ الْإِسْتَارِ
بِحَقِّهِ عَلَيْكَ وَمَكَانَتِهِ لَدَيْكَ (: تُو، ای سرور و سلطان من، ای
فرشته قدسی من، ای وجود روحانی گرامی من، تویی که در
آسمان روح، زندگی می بخشی و به آسمان اندیشه ها جان
داده ای. تویی که ستایش از طریق رخصت الهی و نسبت به
شخص من، منحصرأ حقّ توست. تویی آن کس که شور و
اشتیاق من شفاعتم را نزد خدا، می کند تا نقص و کوتاهی من
جبران شود. تو پوشیده از درخشان ترین نورهای الهی
هستی. تو در رأس مراتب کمال جای داری. به حقّ آن کس که
تو را از این شرافت والا برخوردار کرده است و این فضل الهی
را شامل حالت کرده است سوگند می دهم. آه که چه می شد اگر

۱. این مجموعه به قلم بدرالدین نسوی خراسانی، از جمله مدرّسان ناشناخته حکمت اشراقی در نیمه نخست سده هشتم هجری، در طول سال های ۷۳۱ تا ۷۳۵ هجری در مدرسه های نظامیه و مستنصریه بغداد و سلطانیّه زنجان از رسائل شیخ اشراق فراهم آمده است. گفتنی است که بدر نسوی در جاهای متعدّدی از این مجموعه، از سهروردی به «المصنّف السّعيد الشّهيد» و «الشیخ المتألّه الشّهيد السّعيد» یاد می کند.

خود را در زیباترین تجلیات بر من می‌نمایاندی، و روشنایی
چهره درخشان و خیره‌کننده‌ات را نشانم می‌دادی. آرزو
می‌کنم که تو در نزد خدای یکتا شفیع من باشی تا نور اسرار بر
من بتابد، و ظلمات حجاب‌ها را از قلبم بزدایی، به نام حقّی که
بر زمین دارد و به نام جایگاهش در نزد خودت).^۱

چنان‌که هانری کربن به درستی نوشته است:

در اینجا الهامات شیخ به مشخص‌ترین بُن‌مایه‌های تغزل
مانوی نزدیک می‌شوند. سرآغاز دعایی که در اینجا نقل
شده است وجود نوعی رابطه متقابل را در مفهوم توالد
نشان می‌دهد. این توالد هماهنگی‌یی شگفتی‌آور با مفهوم
مزدایی دئنا / Daēnā دارد. این امر وجود نوعی برخورد و
تماس میان آیین‌های زرتشت و هرمس را ایجاب می‌کند که
آثار و نموده‌های آن را در بسیار موارد مشاهده کرده‌ایم. -
بی‌آنکه بتوانیم روند آن را مشخص کنیم. ترکیب بُنمایه
هرمس با بُنمایه طبیعت کامل در تفکر سهروردی با مَنّت
نمادگرایی کیمیاگری همخوانی کامل دارد.^۲

اکنون از راه‌های آشنایی سهروردی با آموزه‌های هرمسی می‌توان
پرسید. به نوشته کربن، با مراجعه به کتاب المشارع و المطارحات
شیخ،^۳ این سلسله حکیمان یونانی و ایرانی را باز بسته او می‌یابیم:^۴

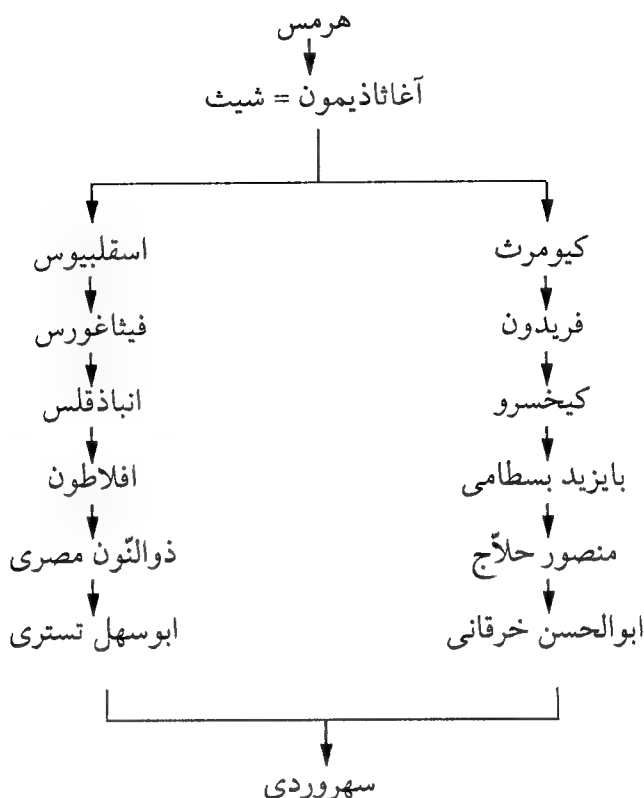
۱. ترجمه فارسی به نقل از: هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان،

ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۹۸-۹۹.

۲. همو، همان، پیشین، صص ۹۹-۱۰۰، پی‌نوشت شماره ۱.

۳. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری

کربن، پیشین، ج ۱، صص ۵۰۲-۵۰۳، بند ۲۲۳.



در عین حال، نباید از یاد برد که سهروردی با میراث برجای نهاده
ابن سینا در علوم هرمسی نیز آشنا بوده است.^۱ تاکنون از این میراث،

4. Shihaboddin Yahya Sohravardi, *OEuvres Philosophiques et Mystiques*, Tome 1, Teheran, 1993, p.XLII.

نیز نک: سید حسین نصر، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۷۰.

۱. شهرزوری در نزهة الارواح و روضة الافراح (به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۳؛ همان، ترجمه مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۴۵۸) از حضور سهروردی در اصفهان خبر

به سه گانه‌های حی بن یقظان و رساله الطیر و سلامان و ابسال یاد کرده‌اند؛^۱ در این مجال، برآنم که رساله قضا و قدر را نیز بر این

→

داده است و اکنون می‌دانیم که رساله‌های هرمسی ابن سینا نیز دستامد حضور او در این شهر بوده‌اند. بدین سان، بی سبب نیست که سهروردی پس از اقامت در این شهر، رساله الطیر شیخ الرئیس را به فارسی ترجمه می‌کند و رساله‌های بستان القلوب و قصة الغربة الغریبه را به نگارش درمی‌آورد تا تلاش نافرجام ابن سینا در تدوین حکمت مشرقی، طرح اصلی خود را در آثار او باز یابد.

(درباره رساله الطیر بنگرید به توضیحات هانری کربن در مقدمه فرانسوی‌اش بر جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، صص 62-71؛ درباره بستان القلوب نیز بنگرید به همان، صص 102-116).

گفتنی است که سید حسین نصر در مقدمه خود بر این مجموعه، درباره شک در انتساب رساله بستان القلوب به سهروردی سخن گفته است؛ اما به این نکته توجه نکرده است که قطعه شعر نقل شده در بستان القلوب با مطلع «یک چند به تقلید گزیدم خود را» (مجموعه مصنفات، ج ۳، صص ۳۷۰-۳۷۱) توسط شهرزوری نیز در شمار اشعار سهروردی نقل شده است (نک: «نزه الأرواح: ترجمه السهروردی المقتول»، ثلاث رسائل، به کوشش او تواسیس و سلیمان حُتک، اشتوتکارت، ۱۹۳۵م، ص ۱۱۲). این رباعی در چاپ خورشید احمد نیامده است). افزون بر این، به تصریح شیخ به نگارش آن در اصفهان و به شباهت‌های فراوان مضمون‌های این رساله با رساله هیاکل النور می‌باید اشاره کرد؛ که پرداختن بدان را به مجال دیگری بازمی‌سپارم.

۱. درباره متن بن مایه‌های هرمسی آثار عرفانی ابن سینا و شمار دیگری از متفکران ایرانی، به پژوهش‌های درخشان هانری کربن می‌توان نگریست. از آن جمله‌اند:

Henry Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, *Eranos - Jahrbuch*, vol. XVII, Zurich, 1950, pp. 121-187; Idem, *Avicenne et Le Récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954; Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1960.

درباره ورود معارف اسلامی به جهان اسلامی نیز نک: سید حسین نصر، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، معارف اسلامی در جهان معاصر، پیشین. صص ۵۹-۹۴؛

A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem

←

مجموعه بیفزایم. شیخ الرئیس در این رساله از رویارویی و مصاحبت با طباع تامّ خود یاد کرده است که در شرح فارسی بر جای مانده از جرجانی، از آن به «حیّ بن یقظان» مراد شده است:^۱

فاذا أنا برفیقی الذی شفّعه الجدل حبّاً و نشأ فیہ اللدار طبعاً،
و حسب أنّ طریقه إلى الحقّ من الخصام، و الخرقه المسمّاة
بالکلام مهیج، و أنّ سبیلہ إلیه من المشاجرة و الشغب فی
المحاوره میثاء (: به ناگاه دیدم همراه خویش را آن که دل او
گرفته است دوستی بازکاویدن در سخن، و با او به هم بر
دست مخاصمه کردن طبعاً می‌پندارد که راه او به حقّ در
جنگ جستن. و آن پیشه که آن را کلام خواننده راه روشن
است، و راه او با آن از جنگ و آشوب در سخن راندن راهی
رفتنی، یعنی: می‌پندارد که مراد او به طریق مجادله برآید).
شرحش: خواجه در این موضع به همراه نه مردم همسفر
می‌خواهد، با آنکه او را شاگردان فقیه پیشه و متکلم بسیار
بوده‌اند، زیرا که در این سخنان توطئه آن می‌کند که حالتی را از
خواصّ اولیاء که عبارت از آن جز غیبت از بشریت نتوان کرد،
آن که صوفیان آن را فناء می‌خوانند، و حکماء سکونِ قوای
بدنی گویند، تا آنچه از عالم روحانی وارد شود بی‌منازعت

→

Thought, BSOAS, vol. XIII, 1951, pp.840-855.

درباره معارف هرمسی به طور کلی نیز بنگرید به مقالات منتشر شده در ویژه‌نامه سال
۱۹۴۲ میلادی در مجلهٔ *Eranos - Jahrbuch*.

۱. از این شرح به شماره‌های ۲۴ / ۱۵۸۴ در کتابخانهٔ احمد ثالث و ۳۰ / ۱۵۸۹ در
کتابخانهٔ کوپرولو ترکیه، دو نسخه موجود است که بر اساس آنها تصحیح آن را به پایان
رسانده‌ام و امید که به زودی منتشر شود.

خیالات مضبوط بماند، و آن سخن پس از این قصه حی بن یقظان گوید، ظاهر شود که او به حی یقظان عقل فعال خواهد، چنان که در رساله حی یقظان شرح داده است. و در صحبت رفیقان مجادل تشنج عقل فعال صورت نبندد.

و شیخ ز پستر می گوید هم در این رساله «لله من شیخ شبه بحی بن یقظان، و لا أبعد أن یکونه». بلکه بدین رفیق قوت نفس می خواهد آنکه او را قوت ظانه خوانند، چه نفس را قوت ها بسیار است، چون عقل عملی و قوت ظانه خوانند، چه نفس از قوت ها بسیار است، چون عقل عملی و قوت ظانه، و قوت عقل نظری و جز آن. و مشهورات بیشتر از ترکیب قوت عقل عملی، و قوت ظانه برخیزد، و شرح این قوت ها در علوم داده شده است. و خاصیت او آن است که خواجه گفت که جدال و نزاع نیک پندارد. پس خواجه در این موضع بدایت این حالت شرح می دهد که اولش اندیشه بوده است در مواضع شبه جدلیان، و به آخر نور عقل به واسطه عقل مکمل نفوس ناس عبارت است از آن فرشته ای که الهامات حق افکند و راه ها راست نماید بر او تافته است، و خواجه حکایت هر دو خاطر در این رساله به تمامی می فرماید.

۴. جاماسپ - jāmaspa که در اوستای گاهانی - Dājāmāspa ضبط شده است و در شاهنامه حکیم طوس «جاماسب» خوانده می شود، بنابر متن های اوستایی، از خاندان هوگو Hvō.gva است. او برادر فرشاوشترو داماد زرتشت و شوهر پوروچیستا و وزیر کی گشتاسپ است. در گاهان در بندهای ۱۷ یسنای ۴۶ و ۹ یسنای ۴۹ و ۱۸ یسنای ۵۱ از او یاد

شده است.^۱ او از نخستین گروندگان به کیش زرتشتی است و در اوستا با لقب‌های «آباد دارنده کشور» و «دولتمند بزرگ» از او یاد می‌شود.^۲ در ادبیات پهلوی، از جاماسپ به عنوان حکیمی خردمند و پیشگو یاد شده است.^۳ و در رساله‌ای با عنوان ایاتکار جاماسپیک^۴ از پرسش و پاسخ‌های او و گشتاسپ درباره مسائلی مانند چگونگی خلقت جهان و تاریخ شاهان اساطیری از کیومرث تا لهراسپ و سرچشمه‌های آگاهی و دانش و... سخن به میان آمده است.^۵ متن‌های دوره اسلامی نیز در ادامه سنت زرتشتی، از جاماسپ به عنوان حکیمی خردمند یاد کرده‌اند که پس از زرتشت، رهبری دینی جامعه را برعهده می‌گیرد.^۶ در ادب فارسی هم از جاماسپ به عنوان حکیمی خردمند یاد می‌شود^۷ و به همت دقیقی و فردوسی از نقش او در نبرد مذهبی گشتاسپ و ارجاسپ آگاهییم. جاماسپ در سنت کیمیاگری در جهان اسلام هم جایگاه برجسته‌ای دارد؛ چنان که وجود نسخه‌های متعدد رساله جاماسب الی اردشیر فی

۱. برای ترجمه این بندها نک: ابراهیم پورداوود، گات‌ها، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۹۵، ۱۱۵، ۱۳۵.

۲. نک: ویشتاسپ یشت، بند ۳؛ یسنای ۵۱، بند ۱۹؛ فروردین یشت، بند ۱۰۳.

۳. برای نمونه نک: یادگار زریران (متن پهلوی با ترجمه فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش آن با شاهنامه) یحیی ماهیار نژادی، تهران، ۱۳۷۴ش، صص ۲۶، ۵۳، بند ۳۵.
4. G. Messina, *Ayāt-kār Zāmāspik*, Roma, 1939.

۵. نک: احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۱۷۴-۱۷۵.

۶. برای نمونه نک: ابوالحسن علی مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ترجمه محمد فضائلی، تهران، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷۱.

۷. نیز نک: فرید قاسملو، «جاماسپ»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران، ۱۳۸۴ش، ج ۹، صص ۲۹۸-۳۰۱.

السّر المکتوم سند روشنی بر این مدّعاست.^۱

بی‌گمان سهروردی هم با چنین سنّت‌هایی آشنا بوده است و یادکرد او از این فرزانه کهن ایرانی نیز در این آشنایی ریشه دارد.

۵. فرشاوستر Frašaoštra پدر زن زرتشت و برادر جاماسب از خاندان هوگو است که نامش را «دارنده شتر آفد و شگفت‌انگیز» معنی کرده‌اند.^۲ بنا بر سنّت اوستایی، سوشیانت‌ها یا نجات‌بخش‌ها از پیوند دختر او، هوی و زرتشت حاصل شوند. او نیز در شمار نخستین گروندگان به کیش زرتشتی و همراه برادرش جاماسب، یکی از دو وزیر گشتاسب است.

۶. بزرگمهر، پسر بُختگان، حکیم نامبردار ایرانی در روزگار ساسانی است که در ادب دوره اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. در متن پهلوی ایاتکار بزرگمهر از او به عنوان آرگبد و مهتر خواجگان محله انطاکیه در تیسفون یاد شده است^۳ و ویزارش چترنگ رمزگشایی از

۱. نک: فؤاد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی (جلد چهارم: کیمیا، شیمی و...)، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۸۷.

۲. نک: چنگیز مولایی، بررسی فروردین یشت، تبریز، ۱۳۸۲ش، ص ۲۴۶.

۳. این تعبیری است که دکتر جلال خالقی مطلق در مقاله «بزرگمهر» دانشنامه ایرانیکا با استناد به تاریخ ایران کمبریج آورده است.

گفتنی است که زنده‌یاد ماهیار نوایی در ترجمه خود از این متن، از بزرگمهر به «دیوانبد شبستان شهر استیکان خسرو» یاد کرده است. نک: یحیی ماهیار نوایی، «یادگار بزرگمهر»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۱، پاییز ۱۳۳۸ش، صص ۳۰۳-۳۰۴.

برای ترجمه دیگری از متن پهلوی نک: سعید عریان، متون پهلوی (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب - آسانا، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۱۲۴ ترجمه فارسی، ۲۹۹ آوانویسی، ۸۵ متن پهلوی.

بازی شطرنج و اختراع بازی نرد را به او نسبت می‌دهد.^۱ در برخی منابع روزگار اسلامی مانند الفهرست ابن ندیم و تاریخ الحکمای قفطی هم از آثار نجومی او مانند الزّبرج یا البزیدج یاد شده است^۲ که شرح آسترولوژیکی والنس بوده است.^۳

درباره شخصیت تاریخی بزرگمهر، محققان جدید هم مانند پیشینیان نظر واحدی ندارند؛ چنان که فردیناند یوستی او را بُرزْمهر، دبیر خسرو اوّل می‌داند که در روزگار هرمز چهارم (حک: ۵۷۸-۵۹۰ م) به مرگ محکوم شد،^۴ در حالی که آرتور کریستن سن با توجه به سکوت

۱. برای ترجمه متن پهلوی این رساله نک: سعید عریان، متون پهلوی (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب - آسانا، پیشین، صص ۱۵۲-۱۵۷ ترجمه فارسی، ۳۳۶-۳۴۲ آوانویسی، ۱۱۵-۱۲۰ متن پهلوی.

گفتنی است که این روایت را با دگرگونی‌هایی در سروده حماسی حکیم طوس و در نوشته‌های مورّخانی مانند ثعالبی و مؤلف ناشناخته مجمل التواریخ و راوندی و عوفی نیز می‌توان دید. نک: ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، متن انتقادی محققان روسی، مسکو، ۱۹۶۳-۱۹۷۱ م، ج ۸، صص ۲۰۶-۲۱۶؛ عبدالملک بن محمد ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتنبرگ، افست تهران، ۱۹۶۳ م، صص ۶۲۲-۶۲۵؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش، ص ۷۵؛ محمد بن علی بن سلیمان الراوندی، راحة الصدور و آية السورور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش، صص ۴۰۷-۴۰۸؛ محمد عوفی، جوامع الحکایات، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ ش، صص ۳۶۸-۳۶۹.

۲. نک: ابن ندیم، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۳ م، ص ۳۲۸؛ علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م، ص ۲۶۱.

زنده یاد جلال الدین همایی از کتاب بزرگمهر فی مسائل الزیج یاد می‌کند که تا روزگار صفویّه موجود بوده است. نک: تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۰۵.

۳. نک: سیّد حسن تقی‌زاده، گاهشماری در ایران قدیم، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۳۱۶-۳۱۷.

4. Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, s.74

مورّخان روم شرقی و نویسندگان ارمنی و برخی مورّخان مسلمان مانند طبری و ابن قتیبه و حمزه اصفهانی دربارهٔ او، بر اینهمانی بزرگمهر و برزویه طیب، حکیم روزگار انوشیروان ساسانی، اصرار می‌ورزد^۱ و البته فرانسوا دوبلوارای او را با نکته‌سنجی‌هایی ارزشمند به چالش کشیده است.^۲ در این میان، گفتنی است که نولدکه آلمانی او را شخصیتی شبه افسانه‌ای می‌داند^۳ و بارتولد روسی هم افسانهٔ او را برآمده از نوشته‌ای مصری دربارهٔ وزیر آرمانی می‌داند که ابوجعفر زرتشت اوصافش را در یادکرد مهرنرسه، وزیر بهرام گور (حک: ۴۲۰ - ۴۳۸ م) آورد و این خراسانیان بودند که به جای او بزرگمهر را نشانند.^۴

اما از دعاوی تاریخی که بگذریم، در روزگار اسلامی بزرگمهر را بیرون از نوشته‌های مورّخان، در این دو کسوت بیشتر می‌یابیم: حکیمی خردمند و اخلاق‌مدار، و وزیری برخوردار از قدرت پیشگویی و آگاه به رازهای سر به مهر؛

۱. برای نظر تفصیلی او نک: آرتور کریستن سن، «داستان بزرگمهر حکیم»، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، مهر، سال اوّل، شماره‌های ۶-۱۲، تهران، آبان ۱۳۱۲ - اردیبهشت ۱۳۱۳ش، صص ۴۵۷-۴۶۴، ۵۲۹-۵۳۶، ۶۸۹-۶۹۶، ۷۸۵-۷۹۲، ۸۷۳-۸۸۰، ۹۸۵-۹۹۱.

۲. برای نظر او نک:

François de Blois, *Borzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*, London, 1990, pp.48-50;

و ترجمهٔ فارسی آن: فرانسوا دوبلوا، برزوی طیب و منشاء کلیله و دمنه، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۱۷-۱۲۱.

۳. تنودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمهٔ عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۸ش، ص ۴۰۷.

۴. نک: ی. ا. برتلس، تاریخ ادبیات فارسی از دوران باستان تا عصر فردوسی، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۲۹۲.

به ویژه در تعبیر خواب و دریافت‌های شهودی.

در این دوران، بی‌گمان، مهمترین تأکیدها بر خردگرایی بزرگمهر را در آثاری چون جاویدان خرد ابوعلی مسکویه (م ۴۲۱ ق)، ظفرنامه منسوب به ابن سینا (م ۴۲۸ ق)^۱ و خردنامه بازمانده از سده ششم هجری می‌توان یافت^۲ که در نگارش آنها توجهی خاص به متن‌های پهلوی دیده می‌شود و حتی ترجمه عربی درخشانی از متن پهلوی ایاتکار بزرگمهر را بی‌کم و کاستی در یکی از آنها می‌توان یافت؛ در جاویدان خرد مسکویه.^۳

ناگفته پیداست که این ترجمه دقیق، در روشن‌ان‌آشنایی ژرف ابوعلی با جریان‌های فکری ساسانی^۴ و سنت اندرزنامه‌نویسی ایرانی ممکن

۱. برای متن این اثر نک: شیخ الرئیس ابوعلی سینا، ظفرنامه، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۴۸ ش.

۲. نک: خردنامه، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۷۲ ش، صص ۵۰-۶۰، ۶۲-۶۵. درباره این متن همچنین بنگرید به توضیحات روشن‌گر زنده‌یاد احمد تفضلی: «جاویدان خرد و خردنامه»، تحقیقات اسلامی، سال دهم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۴ ش، صص ۵۰۳-۵۰۷.

۳. نک: ابوعلی مسکویه، الحکمة الخالدة (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۸ ش، صص ۲۹-۳۷.

برای متن پهلوی و ترجمه‌های آن نک: یحیی ماهیار نوابی، «یادگار بزرگمهر»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۱، پیشین، صص ۳۰۲-۳۳۲؛ سعید عربان، متون پهلوی (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب - آسانا، پیشین، صص ۱۲۴-۱۴۰ ترجمه فارسی، ۲۹۹-۳۲۰ آوانویسی، ۸۵-۱۰۱ متن پهلوی.

نیز بنگرید به تحلیل تأمل برانگیز هنینگ:

W. B. Henning, "Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitschriften", ZDMG, Band 106, 1956, ss.76-77.

۴. از آن جمله است آشنایی او با پولس پارسی، فیلسوف روزگار انوشیروان. در این باره

شده است^۱ و گفتنی است که مسکویه در کار خود در انتقال خرد اندرزنامه‌ای ایرانی چنان موفق است که حتی امام محمد غزالی را از پرداختن به حکایت‌ها و اندرزهای خردمندان بزرگمهر ناگزیر می‌کند.^۲ بازتاب توانایی‌های بزرگمهر در تعبیر خواب و دریافت‌های شهودی او را هم، در سروده حکیم طوس^۳ و در نوشته‌های نامبردارانی مانند عمر خیّام و محمد بن غازی ملطیوی می‌توان

→

نک:

S. Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshenasi*, vol.II, no.2, Tehran, 1971, pp.121-129; D. Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdād", *Der Islam*, 1983, Band.60, pp.230-267.

۱. نمونه دیگر این آشنایی را در ترجمه ناقص و بازنگری شده مسکویه از اندرز آذرباد مارسپندان می‌توان دید که از اصل ۱۵۴ بندی متن پهلوی، تنها به ۴۸ بند بسنده می‌کند. نک: مسکویه، *الحكمة الخالدة* (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرحمن بدوی، پیشین، صص ۲۶-۲۸؛ برای متن پهلوی و ترجمه‌های آن نک: یحیی ماهیار نوایی، «اندرز آذرباد مارسپندان»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، سال ۱۱، ۱۳۳۸ش، صص ۵۰۱-۵۲۸؛ سعید عریان، *متون پهلوی* (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب - آسانا، پیشین، صص ۱۰۰-۱۱۰ ترجمه فارسی، ۲۷۰-۲۸۳ آوانویسی، ۵۸-۷۱ متن پهلوی.

مقایسه دو متن عربی و پهلوی را نخستین بار دو فوشه کور انجام داده است. نک: Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia: Les notions morales dans la littérature persane Du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, Paris, 1986, p.42, n. 57.

۲. برای چند نمونه از یادکردهای غزالی نک: ابو حامد محمد غزالی، *نصيحة الملوك*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۲۲۲-۲۲۳، ۲۲۶-۲۲۷. درباره بهره‌گیری امام محمد از اثر مسکویه بنگرید به صفحات هشتاد و هفت تا هشتاد و نه مقدمه ارزشمند زنده‌یاد همایی بر این اثر.

۳. نک: ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، متن انتقادی محققان روسی، پیشین، ج ۸، صص ۱۱۰ به بعد.

یافت.^۱ و طرفه آنکه ملطیوی در شمار هم‌روزگاران شیخ اشراق است که روضة العقول خود را در ۵۹۸ هجری به نام رکن الدین سلیمان قلع ارسلان، شاه سلجوقی و شاگرد سهروردی، نگاشته است.

۷. شارحان حکمة الاشراق از عبارت «و من قبلهم» به «کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زرتشت» مراد کرده‌اند.^۲

در این زمینه، گفتنی است که شهرزوری در نزهة الارواح پس از نقل گزارش ابن ندیم از کتاب‌های النهمطان ابوسهل نوبختی و اختلاف الزیجات ابومعشر بلخی درباره سابقه دانش در ایران باستان، در بازنمود روایت‌های ایرانی موجود درباره سرچشمه‌های علوم یونانی می‌نویسد:^۳

و می‌گویند منطق و حکمتی که ارسطاطالیس تألیف نمود و تصنیف کرد، اصل آن را از کتبی که در خزاین فارسیان، وقتی که اسکندر به دارا دست یافت، به دست آمده بود، و به امداد کتب ایشان بر این تألیف قدرت پیدا کرد. پوشیده

۱. نک: عمر بن خیّام نیشابوری، نوروزنامه، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۴۲-۴۳؛ محمد بن غازی ملطیوی، برید السعادة، به کوشش محمد شیروانی، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۳۴۳-۳۴۵.

۲. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۳؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۱۸-۱۹؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۷؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۹.

۳. شمس الدین محمد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، پیشین، صص ۳۰-۳۱.

برای اصل عربی آن نک: همو، همان، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۱، صص ۴۲-۴۴.

نیست پیش ذوی العقول و کسانی که پیروی کتب حکما و احوال ایشان نموده باشند که اهل فارس دریافت این امور شریف و حکمت صحیح لطیف از سایر انام و طوایف خاص و عام ممتاز و مستثنی اند. چه در میان ایشان بوده اند پادشاهان فاضل مثل کیومرث و طهمورس و افریدون و اردشیر بابک و کیخسرو و غیر اینها از پادشاهانی که دانا بودند به حقیقت و حکمت و مثل جاماسب و فرشاوش و بوذرجمهر و غیر اینها از بزرگان حکمای عزیز، لیکن قضای الهی و گردش آسمانی گاهی اقتضای آن می کند که حکمت و پادشاهیّت منتقل شود از روم به ترک و از ترک به روم و از طایفه ای به طایفه ای، آن حقیقت ازلی و ابدیست که از تغییر و تبدیل منزّه است، انقلاب و زوال را به ساحت جلال او راه نیست.

بند ۶

وَ قَاعِدَةُ الشَّرْقِ فِي النُّورِ وَ الظُّلْمَةِ هِيَ لَيْسَتْ قَاعِدَةُ كَفَرَةِ الْمَجُوسِ،
وَ الْحَادِ مَانِي، وَ مَا يُفْضَى إِلَى الشُّرْكِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ تَنْزَعَهُ.
وَ لَا تَظُنُّ أَنَّ الْحِكْمَةَ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ الْقَرِيبَةِ كَانَتْ لَا غَيْرُ؛
بَلِ الْعَالَمُ مَا خَلَا قَطُّ عَنِ الْحِكْمَةِ وَ عَنِ شَخْصٍ قَائِمٍ بِهَا عِنْدَهُ الْعُجْجُ وَ الْبَيِّنَاتُ.
وَ هُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَ هَذَا يَكُونُ مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ.
وَ قَاعِدَةُ تَابِنْدُغِي در نور و تاریکی از قاعده کفر مجوس،^(۱)
و الحاد مانی،^(۲) و آنچه به شرک به یزدان بلندمرتبه و پاک می انجامد نیست.
و میندار که حکمت فقط در این برهه بوده است و نه جز آن؛
چرا که جهان هرگز از حکمت و از آن کس که بدان استوار است
و دلائل و دیده‌وری‌ها نزد اوست خالی نباشد.^(۳)
و اوست جانشین یزدان در زمین،
و مادام که آسمان‌ها و زمین برپایند،
چنین خواهد بود.^(۴)

۱. به نظر می‌رسد که سهروردی در استناد «کفر» به مجوس تحت
تأثیر آراء اسماعیلیه بوده است.

اکنون در روشنان پژوهش‌های اشترن^۱ و شین نوموتو^۲ می‌دانیم که اسماعیلیان، دست‌کم از روزگار ابوحاتم رازی (م ۳۲۲ ق)، «مجوس» را زرتشتیانی می‌دانستند که با گرایش به «ثنوئیت» از آموزه‌های پیامبر خویش دور شده‌اند. چنان که ابوحاتم رازی در مناظره‌اش با ابوبکر محمد بن زکریای رازی (م ۳۱۳ ق) می‌نویسد:^۳

و موزنوش شاگرد فیثاغورس گفت که ثبات جهان و قوام آن از دو مُبدِئ نر و ماده باشد از روشنایی و تاریکی، و روشنایی نر و تاریکی ماده است و همه چیزها از این دو پدید آمده‌اند. و مجوس این سخن را از او بگرفتند، چرا که به کشور پارس وارد شد، پس وارطوس که پس از زرتشت از مجوس برخاست آن را بگرفت و با آدابی که مجوس از آداب پیامبران بر آن بودند بیامیخت و دینشان را تباه نمود و توحید را از ایشان برگرفت، و ایشان را به دوگرایی بخواند، و حق را به باطل بیامیخت؛ گمراه شد و گمراه نمود، و گفتار خویش را بر مُبدِئ بودن روشنایی و تاریکی بنا نمود، [که بنا بر آن] روشنایی آسمانی و تاریکی زمینی است. پس امر آسمانی تمام نشود و مگر به زمینی، چرا که زمین در فرمانروایی تاریکی است، و چون نور و

۱. ساموئل اشترن، «ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی»، ترجمه افسانه منفرد، اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سنجستانی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۱۶۴-۱۷۲.

2. Shin Nomoto, "An Introduction to Abū Ḥatim al-Rāzī's Kitāb al-Isḫāḥ", *Kitāb al-Isḫāḥ*, by Abū Ḥatim Ahmad ibn Hamdān al-Rāzī, ed. by H. Minūchehr & Mahdī Mohaghegh, Tehran, 1998, pp.15-16.

۳. ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، به کوشش غلامرضا اعوانی و صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۴۶.

تاریکی اتفاق بکردند، نور آتش را بزداد و تاریکی خاک را که همانا زمین باشد، آنگاه از آتش گرمی و خشکی زاده شد و از آب سردی و تری؛ پس، از ازدواج آنها همه این جهان زاده شد. پس بنیاد گفتار مجوس در باورشان به دوگرایی از این جهت است.

ابوحاتم رازی در این باره، همچنین آورده است:^۱
و اما آنچه که ملحد [ابن زکریای رازی] دربارهٔ باور مجوس و جز ایشان به دوگرایی و از نصاری و سخنشان دربارهٔ مسیح آورده است از انبیاء نباشد، بلکه آن برآمده از بدعتگزاران در هرامت است چنان که یادش بگذشت. پس دربارهٔ مجوس گفتیم که دلیل باورشان به دوگرایی و ترک آداب پیامبران، در موزنوش شاگرد فیثاغورس ریشه دارد که به کشور پارس وارد شد و وارطوس این سخن را از او بگرفت و مجوس را بدان خواند، پس پاسخش دادند. آنگاه، بدعت‌ها در میانشان زیاد گشت.

آنچه که مسلم است، زرتشتیان در نخستین سده‌های اسلامی همچنان بر دوگرایی پای می‌فشردند و این نکته، به ویژه از رساله‌های جدلی و آنان همچون شکند گمانیک و یچار^۲ و ماتیکان گجستک

۱. همو، همان، پیشین، ص ۱۶۰.

2. *Le troisième livre du Dēnkart*, Traduit du pehlevi par J. de MENASCE, Paris, 1973; *Škand-Gumārūk Vīčār*, Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par J. de MENASCE, Fribourg, 1945, pp.84-112.

ابالیش^۱ برمی آید. بدین سان، جای تعجبی ندارد که ملل و نحل نگاران مسلمان هم مجوس را به دوگرایی شان می شناخته اند و حتی متفکران مسلمان متمایل به دوگرایی را به مجوس گرایی متهم می نموده اند.^۲ سهروردی هم، چنین می نماید که به رغم توحید اشراقی اش، به ثنویّت فلسفی توجّهی ویژه داشته است و سخن او در رساله های کلمه التّصوّف^۳ و الواح عمادی نیز تأییدی بر این مدّعا تواند بود:

و كانت فی الفرس أمة يهدون بالحقّ، و به كانوا يعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة المجوس، قد أحيينا حکمتهم الثّورية الشريفة الّتی المسمّی بحکمة الاشراق و ما سُبِقَتْ إلی مثله (: در میان پارسیان گروهی بوده اند رهنمون به حقّ و ورزای عدل بدان، حکیمانی ناماننده به مجوس که ما حکمت نوری شریف ایشان را که گواهِش ذوق افلاطون و دیگر حکمای پیش از اوست در کتاب نامبردار به حکمة الاشراق زنده کردیم و در این کار کسی بر ما پیشی نجسته است).

۱. برای ترجمه فارسی این رساله نک: صادق هدایت، نوشته های پراکنده، تهران، ۱۳۴۴ش، صص ۳۳۰-۳۴۲؛ آذر فرنیغ فرخزادان، ماتیکان گجستک ابالیش، ترجمه ابراهیم میرزای ناظر، تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۱۹-۲۷.

۲. برای نمونه بنگرید به سخن ابوزید بلخی (م ۳۲۲ ق) در کتاب البدء و التاریخ مقدسی (به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م، ج ۴، صص ۲۴-۲۵). نیز نک: قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الأمم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ش، ص ۱۸۶ (: در نسبت دادن طبّ روحانی ابن زکریای رازی به دوگرایی او).

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۸، بند ۵۵.

در الواح عمادی نیز شاهدیم که سهروردی آن دسته از «بزرگان ملوک پارسیان» را که به نور تأیید و ظفر رسیدند را از «مجوس» و «ثنویه» نمی‌داند و دوگرایی را برآمده از روزگار گشتاسپ ذکر می‌کند.^۱

این سخن سهروردی با آنچه که متن‌های زرتشتی در سده‌های میانه اسلامی درباره گشتاسپ در اختیار ما می‌نهند همخوانی ندارد؛ چرا که در این متن‌ها، به پیروی از سنت اوستایی، از گشتاسپ به عنوان نخستین پادشاهی یاد می‌شود که آیین زرتشت را پذیرفت و در راه گسترش آن از هیچ تلاشی فروگذار ننمود. بدین سان می‌توان پرسید که آیا شیخ اشراق برآستی با منابع اصیل زرتشتی سروکار داشته و همان طور که هانری گربن می‌گوید از موبدان شیز در آذربایجان الهام گرفته بوده است؟ یا آنکه آشنایی‌اش با آموزه‌های زرتشتی را به واسطه می‌توان دانست؟ در این صورت، آیا از فرقه‌هایی مانند ازدائیان و اهل حق به عنوان منابع آشنایی او با آموزه‌های زرتشتی می‌توان سخن گفت؟ به ویژه که با توجه به جغرافیای پراکنش این فرقه‌ها در سده ششم هجری در آسیای صغیر نیز برخورد شیخ اشراق با آنها را محتمل می‌توان دانست. بی‌گمان، بررسی این مسئله نیازمند همسنجی دقیق آثار بر جای مانده از این فرقه‌ها با نوشته‌های سهروردی است و این کار از مجال این بحث خارج و از چارچوب امر پژوهیده ما در این گفتار بیرون است.

به هر حال، با دقت در آنچه که سهروردی درباره مجوس می‌گوید، حتی اگر نپذیریم که او از منابع اسماعیلی در این باره بهره گرفته بوده

۱. همو، همان، پیشین، ص ۶۹، بند ۹۳؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۳، صص ۱۸۴-۱۸۵.

است، زمینه اسماعیلی سخن او را از نظر دور نمی توانیم داشت.
 ۲. اکنون می دانیم که در روزگار سهروردی از آخرین حضور جدی مانویان در جهان اسلامی، دست کم دو سده گذشته بوده است. چه، ابن ندیم در حدود ۳۷۰ هجری تعداد آنها در بغداد را در حدود پنج نفر ذکر می کند، حال آنکه به روزگار معزالدوله و در اوایل سده چهارم هجری در حدود سیصد نفر از آنها در بغداد بوده اند.^۱
 با این حال، چنان که پژوهش های جدید برنموده اند، در همین دو سده، حضور جدی آموزه های مانوی در آثار متفکران اسلامی را می توان بازجست.^۲

۱. ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش م. رضا تجدد، پیشین، ص ۶۰۰.
۲. در این باره، برای نمونه، به نوشته های محققانه پیوفیلیپانی - رونکونی درباره کتاب های گشایش و رهایش ناصر خسرو و *أم الكتاب*، از آثار مورد توجه اسماعیلیه آسیای مرکزی، می توان نگریست. نک: پیوفیلیپانی - رونکونی، «نکاتی چند درباره اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، *یادنامه ناصر خسرو*، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷-۴۴۳؛
 او در مقاله ای با عنوان ذیل به بررسی *أم الكتاب*، از آثار مورد توجه اسماعیلیه آسیای مرکزی همت گماشته است:

Pio Filippini-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismā'īlism", *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, ed. by S. H. Nasr, Tehran, 1976, pp.101-120.

گفتنی است که مؤلف این مقاله، مترجم رساله *أم الكتاب* به زبان ایتالیایی نیز بوده و به همین دلیل، درباره آن به تحقیق جامعی دست یازیده است؛ تحقیقی که بنیادش بر فرضیه بس بغرنج او در باب خاستگاه این رساله و چگونگی رسیدنش به آسیای مرکزی قرار دارد. به نظر فیلیپانی - رونکونی، رساله *أم الكتاب*، در اصل از فعالیت های یک فرقه مانوی / گنوستیک برآمده و با آموزه های مزدایی و کابالایی (: عرفان یهودی) درآمیخته بوده است؛ آن هم در محیطی آرامی / بین النهرینی. این مؤلف عقیده دارد که پس از تعقیب و آزار اعضای این فرقه توسط مسلمانان در سده دوم هجری، گریز آنها به

در واقع، چنان که پیش از این هم گفته‌ام: در آثار سهروردی می‌توان گونه‌ای گرایش به شعوبی‌گری را تشخیص داد؛ به ویژه در استناداتش به حکمای فهلوی ایران باستان و در به‌کارگیری اصطلاحات آنها در نوشته‌های خود. اکنون می‌دانیم که پیش از او، بسامد اصطلاحات فهلوی و مانوی را مشخصاً در آثار اسماعیلیان ایرانی می‌توان باز یافت؛ هر چند که سهروردی، برخلاف آنها، کار بست صرفاً معرفتی چنین اصطلاحاتی را بر نمی‌تابد و برآیندهای سیاسی این اصطلاحات را نیز پی می‌جوید؛ به ویژه با بهره‌گیری از اصطلاح «خورّه کیانی».^۱ در پژوهش‌های جدید، بر الگوی مانوی دعوت اسماعیلی و همسانی

خراسان و آسیای مرکزی، این رساله را تحت تأثیر آموزه‌های بودایی نهاده است. البته، به نظر او، این عده بعدها اسلام را می‌پذیرند و متناظر با باورهای پیشین‌شان — که درهم آمیخته‌ای از آموزه‌های مکتب‌های یاد شده بوده —، به فرقه‌های تندرو شیعی (: غلات) می‌پیوندند؛ به فرقه‌هایی همچون مغیره و خطایه؛ تا آنکه سرانجام در سده‌های پنجم و ششم هجری به کیش اسماعیلی می‌گروند؛ هر چند که هیچ‌یک از آموزه‌های بنیادی اسماعیلیّه را در *أُمّ الکتاب* وارد نمی‌کنند؛ در رساله‌ای که همچنان در شمار آثار مورد توجه آنها بوده است. برای خلاصه‌ای از آراء دیگر شرق‌شناسان درباره این کتاب نک: علی اشرف صادقی، «أُمّ الکتاب و زبان آن»، یکی قطره باران (جشن‌نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی)، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۶۰۵-۶۱۳.

همچنین به پژوهش زیر می‌توان نگرست که از بن‌مایه‌های مانوی اندیشه ناصر خسرو قبادیانی بحث روشن و ارزنده‌ای دارد: ملیحه کرباسیان، «میراث ایران باستان در روشنائی‌نامه ناصر خسرو»، در خرابات مغان، تهران، ۱۳۸۵ش.

۱. محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، ص ۱۲۵.

مراتب هفتگانه دعوت اسماعیلی و طبقات مانوی تأکید شده است.^۱ قابل تأمل است که عناصر پنجگانه نور نزد مانی، که در نظام جهان‌شناختی مزدکی به سه عنصر کاهش یافتند،^۲ توسط چهار قدرت یاری می‌شدند که خود از سوی هفت وزیر احاطه شده و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی حضور داشتند.^۳

در دوران اسلامی هم، این آموزه‌ها به اشکال گوناگون و به صورت تعبیرهای مختلف به حیات خود ادامه دادند. و چنان که گفتیم، در این میان، اسماعیلیه در باز نمود آنها سهم عمده‌ای داشتند. پس پُربیراه نیست که در در سده چهارم هجری، قصیده شاعر نامبردار اسماعیلی، ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی از معاصران ابویعقوب سجستانی را شاهدیم که در آن از هفت مرتبت عقل صادر از نور اوّل یاد شده است؛ و می‌دانیم که این مراتب هفتگانه نور در سده پنجم هجری موضوع شرح‌های محمد بن سرخ نیشابوری و ناصر خسرو قبادیانی می‌شود.^۴

۱. نک: ملیحه کرباسیان، «میراث ایران باستان در روشنائی‌نامه ناصر خسرو»، در خرابات مغان، پیشین، صص ۱۶۰ - ۱۶۱.

۲. در این زمینه نک: منصور شکی، «درست‌دینان»، کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان - محمد کریمی، تهران، ۱۳۸۴ ش، صص ۱۶۹ - ۱۷۵.

۳. در این زمینه نک:

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.

۴. درباره این دو شرح و اختلاف آنها در این زمینه، مادلونگ بررسی محققانه و روشنگرانه‌ای دارد. نک:

W. Madelung, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the seven faculties of the Intellect", *Mediaeval Islamic History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.85-89.

اکنون می‌توان دریافت که با وجود چنین زمینه و بستری، چرا هیاکل النور سهروردی نیز در طرح کلی خود، در هفت هیکل، به پدیداری آن ایده‌ای همّت می‌گمارد که در جهت پیوند نفس با نور الانوار می‌کوشد و به بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالات مختلف خواب و بیداری و حتی جنون می‌پردازد؛ ایده‌ای که در عین حال، پس‌زمینه و بستری ایرانی / گنوسی دارد؛ ایرانی در معنای زروانی / مانوی / ... آن؛ که بازتابش را مشخصاً در هیکل‌های پنجم و ششم این رساله می‌توان دید؛ چنان که در هیکل پنجم از رساله هیاکل النور از عالمی سخن می‌گوید که «عاهات و بلیات بدو راه نیابد» و «محلّ بازگشت جان‌های پاک است و حرم ایشان است».^۱ در نظر شیخ اشراق، ساکنان چنین عالمی «پاک و مستغنی‌اند از دریدن پرده‌ها و ربودن طفل شیرخواره از دامن مادر مهربان و یتیم گردانیدن اطفال بی‌گناه به میراندن پدران و رنجانیدن جانوران و نصب کردن علم کافران و مرقّه داشتن جاهلان و معذب داشتن عالمان».^۲ در هیکل ششم این رساله نیز شاهدیم که او معنای ظلمت را «نابود نور» می‌داند و در نگره‌ای مانوی، از «ازدهای ظلمت» سخن گفته و نفس‌های فاضل رهیده از تاریکی تن و هیکل و رها در فضا و سناء جبروت که از «شرفات ملکوت، اشراق نور حق بر ایشان آید» را توانا به دیدن چیزها بیند که «هیچ نسبت ندارد با دیدن جسم، چون از تاریکی برسد».^۳

۳. سهروردی در این قطعه آشکارا به جاودانگی فیض اشاره می‌کند. محمّد

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النور (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح

فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص

۲. همو، همان، پیشین.

۱۴۷-۱۴۸.

۳. همو، همان، پیشین، متن عربی، ص ۱۰۱، ترجمه کهن فارسی، ص ۱۵۳.

شریف هروی در انواریّه در شرح این عبارت می‌نویسد:^۱

مراد از حکمت در این مقام تشبّه به اِلّه است در احاطه معلومات و تجرّد از جسمانیات و انتشار فیوض و خیرات بر ما تحت... و عرض از ذکر این عبارت ردّ مذهب قومی است که می‌گویند که حکمت از افلاطون و ارسطو پیدا شده است و قبل از ایشان نبوده است، و این از نقصان عقل ایشان است، زیرا که چنانچه عنایت الهی اقتضا نموده است که هر ذی کمال به کمال خود برسد و لهذا آنچه در این عالم موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، همچنین اقتضا نموده است وجود شخصی را که به تأیید الهی موافق ضابطه و قانوناتی که مطابق وضع زمانه باشد اصلاح اخلاق اهل عالم نماید. و مراد از «حجج و بینات» براهین و آیات و انبیا و اولیاست، شقّ قمر و کلام فصیح. و با عدم تعلّم معلوم اخبار از احوال امم ماضیه و بیان جمیع علوم حکمت عملی و نظری و احیاء اموات و امثال آن مانند مَشی بر آب و حر در هوا و غیر ذلک. و خلاصه کلام این است که در هر زمان شخصی که اعقل و اکمل اهل آن زمان باشد موجود می‌باشد، و آن شخص اگر شرع جدید بنا بکند به تأیید الهی، و دعوی نبوّت می‌کرده باشد، او را نبی و رسول گویند، و اگر تابع شریعت و ملّت و متقدّم بود و دعوی نبوّت نکنند او را امام خوانند.

۴. شهرزوری در شرح خود، در توضیح این قطعه به آیات ۳۹ سورۀ مائکة (۳۵) ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ و ۳۰

۱. محمّد شریف هروی، انواریّه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۰ - ۱۱.

سوره بقره (۲) ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ و ۲۶ سوره ص (۳۸) ﴿يَا دَاوُدَ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ استناد نموده است.^۱

اهمیت این استناد، آنگاه که بدانیم در گزارش های بر جای مانده از دعاوی سقینه بر سر انتخاب جانشین رسول گرامی اسلام (ص) به هیچ استناد قرآنی بر نمی خوریم بیشتر خواهد بود.^۲

گفتنی است که قطب الدین شیرازی و هروی بدین آیات اشارتی ندارند و به صرف یادکرد دائمی بودن این حضور، بسنده می کنند.^۳

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۲۴-۲۵.

۲. در این باره نک: محمد کریمی زنجانی اصل، امامیه و سیاست در نخستین سده های غیبت، پیشین، صص ۳۴-۳۶.

۳. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۰؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۸؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۱.

بند ۷

وَ الْإِخْتِلَافُ بَيْنَ مُتَقَدِّمِي الْحُكَمَاءِ وَ مُتَأَخِّرِيهِمْ إِنَّمَا هُوَ فِي الْأَلْفَاظِ
وَ اخْتِلَافِ عَادَاتِهِمْ فِي التَّصْرِيحِ وَ التَّعْرِيزِ. وَ الْكُلُّ قَائِلُونَ بِالْعَوَالِمِ الثَّلَاثَةِ،
مُتَّفِقُونَ عَلَى التَّوْحِيدِ، لَا نِزَاعَ بَيْنَهُمْ فِي أَصُولِ الْمَسَائِلِ.

و اختلاف حکیمان پیشایند و سپس آنها در کلام، و ناسازی خوی ایشان
در آشکارگی و کنایه جویی است. و همه آنها به جهان های سه گانه باور
دارند،^(۱) بر توحید هم سَخُنَدند، و در اصول مسائل میانشان ستیزی نیست.^(۲)
۱. شیخ اشراق در رساله فی اعتقاد الحکماء در این زمینه
می نویسد:^۱

و العوالم عند الحكماء ثلاثة: عالم العقول و هو عالم الجبروت،
و عالم النفوس و هو عالم الملكوت، و عالم الملك و هو عالم
الاجرام (: و عالم ها نزد حکماء بر سه آند: عالم عقول که همانا
عالم جبروت باشد، و عالم نفوس که همانا عالم ملکوت
است، و عالم ملک که [همین] عالم اجرام است).

به نوشته شارحان حکمة الاشراق، افلاطون حقّ اوّل (تع) را «عالم

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، رساله فی اعتقاد الحکماء، متن عربی و ترجمه
فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ ش، صص ۲۹،
۴۴، بند ۱۲.

ربوبیت» خوانده است؛ پس تعداد عوالم چهار می شود، اما از آنجا که عالم جرمانی، محسوس است و به اثبات نیازی ندارد، برمی افتد.^۱
در رساله هیاکل النور در بیانی دیگر می خوانیم:^۲

اعلم أن العوالم الثلاثة، عالم تسمیه الحکماء عالم العقل و العقل علی اصطلاحهم جوهر لا یقصد إلیه بالإشارة الحسیة و لا یتصرّف فی الاجسام أيضاً. و عالم النفس و النفس الناطقة و إن لم تكن جرمانیة و ذات جهة إلا أنها تتصرف فی عالم الاجسام. و النفوس الناطقة تنقسم إلی ما یتصرّف فی السماویات، و إلی ما لنوع الانسان. و عالم الجسم هو منقسم إلی أثیری و عنصری. (؛ بدان که عالم ها پیش اهل حکمت سه اند: یکی را عالم عقل گویند و عقل به نزد اهل حکمت و اصطلاح ایشان جوهری است مجرد که به وی اشارت حسیّ نتوان کرد و در اجسام تصرّف نکند. و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطق، اما اگرچه جرم و جرمانی و در جهات نیست، اما تصرّف می کند در اجسام، و نفس های ناطق منقسم است هر یک به آنچه تصرّف می کند در سماویات و به آنچه تصرّف می کند در نوع آدمی. و عالم دیگر را عالم جسم گویند و آن دو قسم است: یکی اثیری و دیگری عنصری).

۲. شهرزوری و قطب الدّین شیرازی از «اصول» به «قدّم عالم» و «درستی معاد» و «پایداری سعادت و شقاوت» و «آگاهی باری تعالی

۱. نک: شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۵؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۰؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۹؛ محمّد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النور (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۸۴، ۱۴۱.

به همه امور» و «یکی بودن ذات و صفات او» و مانند اینها یاد کرده‌اند.^۱ بی‌گمان آنها در این برداشت، به نخستین سطرهای رساله فی اعتقاد الحكماء نظر داشته‌اند که سهروردی در مقام دفاع از حکیمان در مقابل تهمت ناروای دهری مذهب بودن و بی‌باوری به صانع و پیامبران و حشر و نشر و مرجع و معاد و پادافره و آسایش پس از مرگ می‌نویسد:^۲

وَالظَّنَّ يَخْطِئُ وَيَصِيبُ. وَهَذَا الظَّنُّ خَطَأٌ فِي حَقِّ أَهْلِ الْعِلْمِ
مِنَ الْحُكَمَاءِ الْمَتَأَلِّهَةِ، بَلْ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ أَرْبَابِ الْحَقِيقَةِ
يَعْتَقِدُونَ بِأَنَّ لِلْعَالَمِ صَانِعاً، وَهُوَ وَاحِدٌ فَرْدٌ صَمَدٌ لَمْ يَتَّخِذْ
صَاحِبَةً وَلَا وَلِداً ﴿۱﴾ وَأَنَّهُ حَيٌّ عَالَمٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ مُوصُوفٌ
بِصِفَاتِ الْكَمَالِ مِنْ غَيْرِ تَكْثُرٍ وَتَعَدُّدٍ؛ وَأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَأْمُورُونَ مِنْ
جِهَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَدَاءِ مَا وَجِبَ عَلَيْهِمْ أَدَاءً؛ وَأَنَّ الْعَذَابَ
وَالرَّاحَةَ حَقٌّ؛ وَالسَّعَادَةَ وَالشَّقَاوَةَ حَقٌّ ثَابِتٌ لَاحِقٌ لِلْإِنْسَانِ؛
وَالسَّعِيدُ يَجِدُ الرَّاحَةَ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالشَّقِيُّ يَجِدُ الْعَذَابَ بَعْدَ
الْمَوْتِ؛ وَأَنَّ الْعَالَمَ مُمْكِنَ الْوُجُودِ، وَكُلٌّ مُمْكِنُ الْوُجُودِ يَكُونُ
مُحْدَثاً بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ يَتَوَقَّفُ وَجُودُهُ عَلَى غَيْرِهِ وَلَا يَكُونُ مَوْجُوداً
بِذَاتِهِ، فَاذْنِ الْقَدِيمِ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا لَا يَحْتَاجُ فِي وَجُودِهِ إِلَى غَيْرِهِ
وَهُوَ وَاجِبُ الْوُجُودِ عَزَّ وَعَلَا! هَذَا ذِكْرُ اعْتِقَادِهِمْ عَلَى وَجْهِ

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۶؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۱؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۹.

۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، رساله فی اعتقاد الحكماء، متن عربی و ترجمه فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۲۰، ۳۵-۳۶، بند ۲.

الإجمال (: و گمان یا بر خطاست و یا بر صواب. و این گمانی خطا در حقّ اهل علم از حکمای متأله است، چرا که اهل علم از ارباب حقیقت، برای جهان به صانعی معتقدند، و او واحد بی نیازی است که «نه همسری برگزیده است، و نه فرزندی».^۱ و به راستی که زنده آگاه شنوای بینای موصوف به صفات کمال است بی آنکه تکثّر و تعدّدی پذیرفته باشد؛ و به راستی که پیامبران از سوی خدای تعالی مأمورند به برآوردن آنچه برآوردنش بر ایشان واجب است؛ و به راستی که پادآفره و آسایش اموری برحقّند؛ و سعادت و شقاوت حقّی ثابتند که مر انسان را نصیب خواهند شد؛ و سعادت مند پس از مرگ به آسایش می رسد، و شقی را پس از مرگ پادآفره است؛ و به راستی که جهان ممکن الوجود است، و هر ممکن الوجودی، حادث است به اعتبار آنکه وجودش متوقّف است بر غیر خود و به ذات خود موجود نیست. پس، قدیم موجودی است که در وجودش به غیر خود نیازی ندارد و او همانا واجب الوجود عزّ و علا باشد. این بیان اعتقاد ایشان به اختصار بود).

شهرزوری و قطب الدّین شیرازی در ادامه آورده اند که اختلاف حکیمان در «فروع» هم به اختلاف مآخذ ایشان بازمی گردد.^۲ هروی

۱. سوره جن، آیه ۳.

۲. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۶؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۲۰-۲۱؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۹.

در توضیح این عبارت نوشته است:^۱

غرض از ذکر این عبارت دفع اعتراضی است که وارد می شود در این مقام، و تقریر آن این است که چون جمیع حکمای فارس و یونان از حکمت [و] نبوت نصیب تمام داشته اند و هر یک از ایشان به الهام ربّانی صاحب شریعت و ملت بوده است، پس باید که در کلام ایشان اصلاً اختلاف نبود، زیرا که روی دل جمیع شارعان به جانب حقّ است، و در حقّ اختلاف معقول نیست، [زیرا] که جمیع حکما در اصول مسائل مانند وحدت واجب الوجود لذاته و قدّم عالم و صحت معاد امثال آن با یکدیگر متفقند، و اما در فرع به سبب اختلاف مأخذ، اختلاف که در کلام ایشان ظاهر می شود. این است تقریر کلام مصنف. و تحقیق مرام در این مقام این است که اکثر قدمای حکما و بعضی از متأخرین اکثر مسائل را به خلع بدن تحقیق می کردند، به این طریق که در هر مسئله از مسائل که ایشان را شک می شد خلع بدن نموده آن معنی را بعینه در الواح عالیّه مشاهده می کردند، زیرا که مانع ادراک، نقوش محفوظه در الواح عالیّه حواس و قوای بدّیه است. پس چون حواس و قوا معطل شوند باید که آن نقش ادراک نموده شود، و لهذا بعد از موت بدن جمیع اعمال حسنه و سیئه منکشف می گردد، کما قال الله تعالی: ﴿فكشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید﴾^۲ و ایضاً قال، عزّاسمه: ﴿و من یعمل مثقال

۱. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۱ - ۱۲.

۲. سوره ق (۵۰)، آیه ۲۲.

ذرةً شراًیره^۱. و بالجمله بعد از رجوع به بدن آن معنی را به طریق رمز بیان می فرموده اند، و چون فهمیدن معنی حقیقی کلام مرموز از الفاظ به غایت دشوار است، بنا بر آن سامعان و متعلّمان در بیان معنی آن کلام اختلاف نموده اند. و از این تقریر معلوم شد که اختلاف در اصل معنی نیست بلکه در ادراک آن معنی از الفاظ است. و ضعفاً معانی را از الفاظ طلب می کنند و اقویاً الفاظ را برای معانی می خواهند.

۱. سورة الزلزلة (۹۹)، آیه ۸.

بند ۸

وَالْمُعَلَّمُ الْأَوَّلُ، وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ الْقَدَرِ، عَظِيمَ الشَّانِ، بَعِيدَ الْغُورِ، تَامَ النَّظَرِ، لَا يَجُوزُ الْمُبَالَغَةُ فِيهِ عَلَى وَجْهِ يُفَضَّى إِلَى الْإِزْرَاءِ بِأُسْتَاذِيهِ.

و نخستین آموزگار^(۱) را گرچه ارجی است بزرگ، جاهی است سترگ، ژرف بین است [و] نگرشی ناکاسته دارد، اما روا نیست بر او چنان گزافه رود که شرف استادانش فرو بپلند.^(۲)

۱. منظور ارسطو است.

۲. همچنان که شهرزوری و در پی او قطب الدّین شیرازی گفته اند، سهروردی در اینجا در نقد سخن ابن سینا در آخر منطق شفاء، چنین گفته است.^۱

به نوشته شهرزوری، ابن سینا در بزرگداشت ارسطو و کوچک شمردن افلاطون نوشته بوده است:

وَأَمَّا الْاِقِيسِيَّةُ، فَإِنَّا مَا وَرَثْنَا عَنْ الْأَوَائِلِ وَ مِنْ تَقَدَّمَنا إِلَّا أُمُوراً

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۶؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۱؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، صص ۱۹-۲۰.

جملية و اقناعات و ضوابط غير مفصلة. و أمّا تفصيلها و بسطها و تحريرها و إفراؤ كلّ قياس بشروطه و ضروبه و تمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام و الأحوال، فهو أمر قد كدنا أنفسنا فيه بالليل و النهار و أسهرنا أعيننا و بذلنا جهدنا و طاقتنا حتّى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممّن يأتي بعدنا فيه زيادة و إصلاح فليصلحه أو خلل فليُسِّدّه. انظرو معاشر المتعلّمين هل أتى بعده أحد زاد عليه و أظهر فيه قصوراً و أخذ عليه مأخذاً مع طول المدّة و بعد العهد، بل كان ما ذكره هو التامّ الكامل و الميزان الصّحيح و الحقّ الصّريح. و أمّا أفلاطون الإلهيّ، فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه و كلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة.

بند ۹

وَمِنْ جُمْلَتِهِمْ جَمَاعَةٌ مِّنْ أَهْلِ السَّفَارَةِ وَالشَّارِعِينَ، مِثْلُ أَغَاثَاذِمْوْنَ،
وَهَرِمَسَ، وَاسْقَلِيبُوسَ وَغَيْرِهِمْ.

و از ایشان است گروهی از پیام‌رسانان و شارعان، همچون آغا‌ثاذیمون و
هرمس و اسقلیبوس و جز آنها.^(۱)

۱. در تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، به جریانی برمی‌خوریم که فلسفه یونانی را در ذات خود، چیزی جز حکمت انبیاء بنی اسرائیل و به ویژه سلیمان نبی (ع) نمی‌داند و بر آن است که یونانیان با میراث بردن این حکمت، سرچشمه راستین آن را فراموش کرده‌اند. تا آنجا که من بازجسته‌ام، رشد چنین آموزه‌ای در دوران اسلامی، در جریان انحلال هویت حکما و فیلسوفان تمام عالم در هویتی جدید با منشاء سامی / عربی ریشه دارد؛ و گویا یهود اسکندریه، و بعدها، متألهان قدیم نصاری هم بنا به مصالح سیاسی / فرهنگی شان، به نشر این آموزه اهتمام داشته‌اند. البته، ناگفته پیداست که این دعاوی با سنت‌های تاریخی حکمت یونانی توافقی ندارد؛ و اصرار بر آن در فضای ایجاد شده در دوران پس از فتوحات عربی، بیشتر به دلیل جستجوی دستاویزی بوده است جهت رخصت اشاعه تعالیم حکمی و علوم عقلی، به ویژه در تمدن ایرانی.

اکنون می‌دانیم که متفکران گنوستیک به عنوان خردگرایانی با منشاء و هویت ایرانی، بیشترین سهم را در اشاعه چنین آموزه‌ای داشته‌اند؛ و از میان آنها، به ویژه

از اسماعیلیه باید یاد کرد. چنان که نخستین داعیان اسماعیلی همچون ابوحاتم رازی (م ۳۲۲ ق) به تفضیل بدان پرداخته‌اند.^۱
بی‌گمان، سهروردی هم در این بند، وام‌دار آموزه‌های اسماعیلی در این باره بوده است.

۱. نک: ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، به کوشش غلامرضا اعوانی و صلاح الصاوی، پیشین، صص ۲۷۳-۲۹۲.

بند ۱۰

وَالْمَرَاتِبُ كَثِيرَةٌ، وَهُمْ عَلَى طَبَقَاتٍ، وَهِيَ هَذِهِ:
حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأْلِهِ عَدِيمٌ الْبَحْثِ؛ حَكِيمٌ بَحَاثٌ عَدِيمٌ التَّأْلِهِ؛
حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأْلِهِ وَالْبَحْثِ؛

حَكِيمٌ إِلَهِيٌّ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأْلِهِ مُتَوَسِّطٌ فِي الْبَحْثِ أَوْ ضَعِيفُهُ؛

حَكِيمٌ مُتَوَعِّلٌ فِي الْبَحْثِ مُتَوَسِّطٌ فِي التَّأْلِهِ أَوْ ضَعِيفُهُ؛

طَالِبٌ لِلتَّأْلِهِ وَالْبَحْثِ؛ طَالِبٌ لِلتَّأْلِهِ فَحَسَبُ؛ طَالِبٌ لِلْبَحْثِ فَحَسَبُ.

و پایگان [ایشان] فراوان است، و بر این رسته هایند: ^(۱) حکیم الهی

چیره دست در یزدان گونگی ^(۲) و فروگذار پژوهش؛ ^(۳) حکیم پژوهنده

فروگذار یزدان گونگی؛ حکیم الهی چیره دست در یزدان گونگی و پژوهش؛ ^(۴)

حکیم الهی چیره دست در یزدان گونگی و میان مرتبه یا کوتاه دست در پژوهش؛

حکیم چیره دست در پژوهش و میان مرتبه یا کوتاه دست در یزدان گونگی؛

جوینده یزدان گونگی و پژوهش؛

جوینده بسنده گر به یزدان گونگی؛ جوینده بسنده گر به پژوهش.

۱. شارحان حکمت اشراقی هم بر طبقات دهگانه این حکمات تأکید دارند.^۱

۱. نک: شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی،

۲. در این ترجمه، به پیروی از ناصر خسرو قبادیانی (م ۴۸۱ ق) «متأله» را «یزدان‌گونه» برنمودم. او در جامع الحکمتین آورده است:^۱
و متألهان فلاسفه گفتند: ما به علم و حکمت مطالب خویش را مانند خدا کنیم، از بهر این خویشان را «متأله» گفتند یعنی خدا شوند.
کار بست فراوان اصطلاح «متأله» در آثار شیخ اشراق، از اهمیت آن در آموزه‌های سهروردی خبر می‌دهد. چنان که سهروردی، آن‌گونه که از نخستین بند رساله فی اعتقاد الحکماء برمی‌آید، در دفاع از حکمای متّصف به این صفت سخت می‌کوشیده است.^۲
پیش از این، چگونگی کار بست واژه «تأله» در شماری از مهم‌ترین آثار حکمی و تاریخی تا روزگار سهروردی را نشان داده‌ام و برنموده‌ام که سهروردی در نحوه کار بست این واژه تحت تأثیر این سینا بوده است.^۳
گفتنی است که سهروردی در رساله فی اعتقاد الحکماء از «حکمای متأله» به «ارباب حقیقت» یاد کرده است^۴ و در رساله پرتوانه آنان را

-
-
- پیشین، ص ۲۸؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۲؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۰؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.
۱. ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، پیشین، ص ۹۹.
۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، رساله فی اعتقاد الحکماء، متن عربی و ترجمه فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۱۹-۲۰، ۳۵-۳۶.
۳. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «تأله به روایت مهمترین متن‌های تاریخی و حکمی تا روزگار سهروردی»، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویت عصر جدید، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۴. شهاب الدّین یحیی سهروردی، رساله فی اعتقاد الحکماء، متن عربی و ترجمه فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۲۰، ۳۵، بند ۲.

«حکیمان روشن روان»^۱ و «حکیمان نورانی الهی» خوانده است.^۲
 شارحان حکمت اشراقی هم تأله را به این معانی گرفته‌اند: «علم ذوق و انوار الهیه»؛^۳ «حکمت ذوقیه»؛^۴ «تفکر و تذکر در ذات و صفات باری تعالی».^۵

۳. شهرزوری و در پی او قطب الدین شیرازی، و در پی او هروی، منظور شیخ اشراق از این دسته از حکما را بیشتر انبیاء و اولیاء از مشایخ تصوّف همچون بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری و حسین بن منصور حلاج و مانند ایشان دانسته‌اند.^۶

مراجعه به آثار شهروردی نیز نشان می‌دهد که او این مشایخ را بس گرانقدر می‌دانسته است؛ چنان که در کتاب تلویحات نیز در بیان گفتگویی که در خلسه‌ای خواب‌گونه با ارسطو داشته است، به صراحت می‌آورد که معلّم اوّل از کنار نام فیلسوفان برجسته بی‌توجه رد می‌شود، اما یادکرد بایزید و سهل تستری و مانند آنان، او را شاد کرده و اینان را حکیمان راستینی می‌خواند که به جستجوی علم

۱. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۷۱، بند ۸۱.

۲. همو، همان، پیشین، ج ۳، ص ۸۱، بند ۹۳، به نقل از پی‌نوشت سطر ۷.

۳. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰.

۴. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۲؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۱.

۵. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.

۶. نک: شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۸؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۲؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص

۲۱؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.

حضورى اتصالى شهودى برآمده و از علایق مادى مجرد رهیده‌اند.^۱ دفاع سهروردی از شطحیات حلاج و بایزید در رساله لغت موران و توجه او به نقل سخنان بایزید در رساله‌های الواح عمادی^۲ و بستان القلوب و ذکر اشعار و سخنان حلاج در رساله‌های فی اعتقاد الحكماء و کلمة التصوف^۳ و دیگر مشایخ صوفیه نیز از همدلی شیخ اشراق با آنها حکایت می‌کند. بدین سان، بی سبب نیست که در رساله پرتوانه نیز، در ادامه سنت اسماعیلیانی همچون ابویعقوب سجستانی (کشته حدود ۳۸۶-۳۹۳ ق)، ولایت را مکمل نبوت می‌داند و شخص ولی را به کمال رساننده تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس^۴ و بدین سان، درباره نیاز برخی انبیاء به «بعضی محققان روشن‌روان» سخن می‌گوید و مشایخ تصوف را بر انبیاء بنی اسرائیل ارج می‌نهد:^۵

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۷۴، بند ۵۵.
۲. برای این رساله‌ها به ترتیب نک: همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۳۰۹، ۱۲۸، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۶-۳۷۷.
۳. برای رساله‌های الواح عمادی و لغت موران و صغیر سیمرغ و بستان القلوب و رساله الابراج به ترتیب نک: همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۱۲۸، ۱۷۶، ۲۹۷، ۳۰۲، ۳۲۸، ۳۷۰، ۳۷۷، ۴۶۵.
- برای فی اعتقاد الحكماء نک: همو، رساله فی اعتقاد الحكماء، متن عربی و ترجمه فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۲۵، ۴۰، بند ۷.
- برای کلمة التصوف نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، صص ۱۱۱، ۱۳۹.
۴. درباره رأی سجستانی نک: محمد کریمی زنجانی اصل، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، پیشین، صص ۱۳۷-۱۵۶؛
- P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996, pp.77-83.
۵. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، ←

و نبی را شرایط است: یکی آنکه مأمور باشد از عالم اعلیٰ به ادای رسالت، و این یک شرط خاصّ است به انبیاء. و باقی چون خرق عادات و انذار از مغیبات و اطلاع بر علوم بی‌استاد، نیز شاید که اولیا را و بزرگان حقیقت را باشد و لازم نیست که هر یک از انبیاء در حقائق به طبقه علیا باشد، که بسیاری از محققان و علمای این امت هم چون ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حذیفه و حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم ادهم و مجنید و شبلی - رضوان الله علیهم اجمعین - و امثال ایشان، بر انبیاء بنی اسرائیل به علوم افزوده باشند. و حاجت موسی به خضر - علیه السلام - ظاهر حال گواهی می‌دهد که شاید که پیغامبر را، بلکه شارع را به بعضی محققان روشن‌روان حاجت افتد. و غیر مشهور است استفادت داود از لقمان. و اگر چه این نمط حجّت نیست، برهان منع نمی‌کند این معنی را.

و افسین شارح هیاکل النور هم در این زمینه، به سخن فخر الدین رازی استناد کرده است:^۱

فخر الدین رازی گوید که انتقال از اولیات به نظریات به غیر تعلیم معلّم و ارشاد مرشد و قول قایل ممکن است. اگر انسان به غیر تعلیم معلّم از نفس خود ادراک چیزی کند، آن حدس است و این استعداد

→

صص ۷۵-۷۶.

۱. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایة الظهور، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۵ش، دفتر اول، صص ۲۴۸-۲۴۹.

در انسان متفاوت است. بعض مردم صرف کنند طول عمری در مسئله‌ای و حل آن متعذر باشد و گاهی به غیر فکر حصول آن میسر شود و گاهی در ادنی توجه ذهن حاصل آید؛ و چون در این درجات متفاوت اند و مراتب مختلف بالقوة والضعف و اقل و اکثر، پس بعید نیست که نفس بالغه به درجات قصوی در قوت و سرعت استعداد ادراک حقایق مختلفه باشد تا اینکه انسان محیط علم شود به حقایق اشیاء به غیر طلب و شوق، بلکه ذهن او می‌برد به نتایج به غیر مزاولت او و باز از این نتایج واصل و متواصل گردد به غایت مطالب انسانیّه و نهایت درجات بشریّه و این قوت مسمی است به قدسیّه.^۱ و چون در انسان این قوت قدسیّه ودیعت است، بدین قوت متصل شود به عقول مفارق و نفوس سماوی و متنقش شود به چیزها و نقش‌ها که در عقل و نفس مرتسم است و ادراک مغیبات حاصل شود.

۴. شهرزوری، و در پی او قطب الدّین شیرازی، این دسته از حکما را از کبریت احمر کمیاب‌تر دانسته‌اند و تصریح می‌کنند که از میان قدما و متأخرین کسی را به این صفت نمی‌شناسند مگر شیخ نوراندیشان ایران را.^۲ اما هروی با سخن قطب الدّین شیرازی چنین مناقشه نموده است:^۳ و از این کلمات لازم می‌آید که مصنّف افضل باشد از اکثر

۱. فخر الدّین محمد بن عمر رازی، المباحث المشرقیّه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ ق، ج ۱، صص ۳۵۳-۳۵۴.

۲. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۸؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۳؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۱.

۳. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۳.

انبیا و اولیا، زیرا که مذکور شد که اکثر انبیا و اولیا متوغل در تالّه عذیم البحث بوده اند، و این معقول نیست، و گنجایش دارد که در جواب گفته شود که مصنف، قدس سرّه، اگر چه متوغل در تالّه بود ولیکن توغل انبیا در تالّه بیشتر از او بوده است، چه در متوغلین در تالّه مراتب غیر متناهی است، زیرا که معلومات الهی غیر متناهی است.

بند ۱۱

فَإِنْ تَتَّقَ فِي الْوَقْتِ مُتَوَعِّلٌ فِي التَّأْلِهِ وَ الْبَحْثِ، فَلَهُ الرِّيَاسَةُ،
وَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ؛ إِنْ لَمْ يَتَّقَ، فَالْحَكِيمُ الْمُتَوَعِّلُ فِي التَّأْلِهِ عَدِيمُ الْبَحْثِ،
وَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ.

پس هرگاه که دست دهد چیره‌دستی در یزدان‌گونگی و پژوهش،
فرمانروایی از آن اوست و جانشین یزدان خواهد بود؛ و اگر چنین دست ندهد،
پس حکیم چیره‌دست در یزدان‌گونگی و فروگذار پژوهش جانشین یزدان
شود. (۱)

۱. آیین سیاسی مطلوب سهروردی را در فصل نهایی بیشتر
رساله‌های حکمی او می‌توان یافت. همچنین، در مقدمه و متن برخی
از این رساله‌ها می‌بینیم که سهروردی، ضمن بحث از غایت حکمت،
به بیان نقش «حکیم متأله» در حکومت نیز می‌پردازد؛ از آن جمله
است در:

حکمة الاشراق، مقالة پنجم از قسمت دوّم (: فی المعاد و
النبوّات و المنامات) و فصل پنجم این مقاله (: فی بیان
سبب الانذرات و الاطلاع علی المغیبات)؛
التلویحات، مورد چهارم از علم سوّم (: فی النبوّات و الآیات

و المنامات و نحوها) و به ویژه تلویح دوّم آن (:فی سبب افعال خارقه للعادة)؛

المشارع و المطارحات، مشرع هفتم از علم سوّم (:فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و ما يتعلّق به) و به ویژه فصل سوّم (:فی کیفیة ظهور المغیبات) و فصل ششم آن (:فی سلوک المتألّهین).^۱

در واقع، به تعبیر درست دکتر حسین ضیایی:

موضوع اصلی هر یک از فصل‌های نامبرده، عبارت است از اینکه از طریق ریاضت‌های بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواس ظاهر، و غیره، موضوع مُدرک قابلیت درک انوار الهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که مجازاً به نور بیان شده است.^۲

در فصل پایانی رساله فارسی پرتوانه هم در این باره نکات مهمی آمده است:

بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمّات خویش قیام نتواند نمود ... پس شارعی ضروری است ... مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و

۱. درباره حکمة الاشراق نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۹؛ درباره تلویحات نک: همان، ج ۱، صص ۹۶-۹۹؛ درباره مشارع و مطارحات نک: همان، ج ۱، صص ۴۹۳-۴۹۶، ۵۰۰-۵۵۰.

۲. حسین ضیایی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ایران‌نامه، سال نهم، شماره ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ش، ص ۴۰۱.

مزامحت نمایند ... کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت است، [پس] عجب نباشد که مادّت عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلی مسموع باشد ...^۱

واپسین شارح هیاکل النور هم در این زمینه، با بهره گیری از سخن قطب الدّین شیرازی، سخنی طُرفه دارد:^۲

و همچنین است هر که مستشرف و مستضأت به نور اللّه گردد، طاعت او می کنند همه اکوان و فرمان بر او می شوند قدّوسین.^۳ پس خوشا کسی که از ظلمت طبیعت هیولانیّه خلاص یابد و به سلطنت باطنه روحانیّه رسد و از رذایل جسمانیّه به فضایل عقلیّه پیوندد و ترقّی کند بر عالم ملکوت در سلک سگان جبروت و تصرّف نماید در عنصریّات، تصرّف ملاّک در املاک.^۴

کارهای خارق العاده چنین شخصی برآمده از چنان درکی است و از منظر «آیین سیاسی اشراقی»، او در مقام «حاکم حکیم» یا «رئیس مدینه» می باید که «صاحب کرامات» باشد تا اهل مدینه با دیدن کراماتش از وی فرمان برند؛ چنان که در این بند رساله هیاکل النور به این معنی تصریح شده است:

۱. همان، ج ۳، صص ۷۵-۷۷.

۲. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایه الظهور، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، دفتر اوّل، ص ۵۲.

۳. نک: قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۶؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۴.

۴. برای این قطعه، با اندکی اختلاف نک: همو، همان، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۶؛ به کوشش محقّق و نورانی، صص ۴-۵.

و قد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسياً، فيشرق عليها نور الحق الأول؛ ولما رأيت الحديد الحامية تشبه بالنار لمجاورتها و تفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرقت و استنارت، و استضاءت بنور الله تعالى، فأطاعتها الانوار طاعتها للقدسين^۱ (: و باشد که نفوس متألهان و پاكان طرب گیرد به واسطه اشراق نور حق عز و علا، و عنصريات ايشان را مطيع و خاضع گردند به سبب تشبه ايشان با عالم ملکوت، همچون آتش که متشبه نمود به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غيره، اگرچه حال آهن اقتضاء نمی کند. و چون که در آهن اين حال مشاهدت کرده شود، عجب نبايد داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق سبحانه و تعالى، آنگاه اکوان او را طاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان دارند^۲).

در رساله های دیگر سهروردی نیز نظير اين مباحث را درباره خلافت الهی در زمين و نقش نفوس پاكان و نفوس مرتبط با به «عقل فعال» می توان یافت.^۳ و گفتنی است که فصل های نهایی آنها به نَمَط های نهم و دهم اشارات و تنبيهات ابن سینا می ماند.

می دانیم که عنوان نَمَط نهم از اشارات «فی مقامات العارفين» است و عنوان نَمَط دهم «فی اسرار الآيات». ابن سینا با طرح اين دو نَمَط در اشارات، ضمن گشودن باب جدیدی در فلسفه ایرانی / اسلامی، به

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، *میاکل التور*، پیشین، متن عربی، ص ۱۰۳.

۲. همان، ترجمه کهن فارسی، ص ۱۵۵.

۳. همو، «الالواح العمدية»، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۹۸؛ همو، «الواح عمدی»، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۴.

مسئله نظری اتصال با عقل فعال نزد فیلسوفان پیش از خود، و به ویژه ابونصر فارابی، حیات تازه‌ای داد^۱ و با افزودن کاربستی سیاسی به این ایده، در آخرین سطرهای الاهیات شفاء، «امام» را به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان معرفی نمود.^۲ او در بحث «مقامات عارفین»، «زاهدان» و «عابدان» و «عارفان» را از هم جدا کرد، در حالی که سهروردی از «حکمای مثاله» تعبیر جامع‌تری ارائه داد و با «خلیفه الله» دانستن رئیس مدینه در هر عصری، از بحث به ظاهر عرفانی ابن سینا پا فراتر نهاد. چه، به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تاله می‌توانستند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همانا «خلیفه الله» باشد. در عین حال، ابن سینا در پی بیان دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات بود، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربه واقعی خلیفه الله خویش در «عالم خیال» می‌دانست، چرا که در نظرش تجربه اشراقی تجربه‌ای واقعی بود.^۳ پس، با طرح «خلیفه

۱. ابن سینا، التنبیهات و الاشارات، به کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۳۹ش، صص ۱۵۱-۱۷۰؛ همو، همان، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۹۳ به بعد.

۲. این ایده به «حکیم مثاله» ذکر شده در مقدمه حکمة الاشراق شباهت بسیار دارد. نک: الشفاء (الالهیات)، به کوشش جورج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق، صص ۴۵۱-۴۵۵.

همچنین، برای پژوهش در خور نگرشی که با رهیافتی کربنی و با توجه به زمینه گنوستیک آموزه‌های سیاسی ابن سینا، از آنها بحث کرده، نک:

James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. by C. E. Butterworth, Princeton, 1992, pp.152-198.

۳. بنای فلسفه اشراق بر «علم حضوری» گذارده شده است. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق، با استفاده از اصطلاحاتی مانند «خلوات و منازل» و در نهایت «مشاهده

الله» بودن «رئیس مدینه»، خود را در ادامه همان جریانی قرار داد که اکنون از آن به «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» یاد می‌شود و سازه حاکم بر آراء سیاسی بسیاری از متفکرانش عبارت بود از تهی ندانستن عالم وجود از حجت خداوندی^۱ در مقام رئیس مدینه و برخورداری رئیس مدینه از عصمت یا فره ایزدی،^۲ و پیوند او با عقل فعال، و غیر فاضله خواندن حکومت عاری از چنین حجتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.^۳ و می‌دانیم که ایده‌های بنیادین چنین

→

اشراقیه» به مبانی نوین روش فلسفه اشراقی اشاره می‌کند؛ و این بدان معناست که در نظر او، دریافت یا اکتساب اصول اولیه ایده فلسفی، شامل، اما نه منحصر به بدیهیات (اصل تناقض، اصل طرد شق ثالث، اصل تساوی و نفی مضاعف و ...) است. شناخت اولیه انائیت در حمل ادراک بر موضوع باشد، یعنی تشخیص موضوع مژدرک و تعمیم آن بر «تویی»، «اویی» و «منی»؛ و نیز، علم باری تعالی، «علم حضوری» است و نه «حصولی»، و بلاواسطه است بدون امتداد زمانی، و متحیر در مکان سه بعدی نیست. نک: شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۹-۱۳.

سرچشمه‌های این بحث را نزد ابوالبرکات بغدادی نیز می‌توان یافت. نک: المعتمر، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ق، ج ۱، صص ۸، ۴۰-۴۶.

۱. که در نظر امامیه و اسماعیلیه همان «امام» باشد.

۲. چنان که حدیث‌های مسئله «ان الارض لا تخلوا من حجة»، بیشترین حجم کتاب کافی کلینی را به خود اختصاص داده است.

۳. وزیر مغربی اسماعیلی، حسین بن علی (۳۷۰-۴۱۸ق) هنگامی که پس از قتل پدر و عمو و برادرانش توسط الحاکم بامرالله فاطمی، سرخورده از اسماعیلیان مصر به بغداد و شیعیان دوازده امامی پناه آورد، بر بزرگان این گروه و از جمله سید مرتضی اعتراض کرد که چرا با حکومت عباسی غیر معصوم همکاری دارند؛ و در پاسخ به او بود که سید مرتضی رساله مسأله فی العمل مع السلطان را نگاشت. نک: شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۴.

جریانی، در شکل حادث خود، گروه‌هایی تندروی همچون «قرمطیان» را نتیجه داد.^۱

→

۲، صص ۸۷-۹۷؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیه؛ تأملی بر نخستین دوران تدوین»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، پیشین، صص ۱۰۱-۱۰۴؛

W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtaḍa on the Legality of Working for Government", *BSOAS*, vol. XLIII, 1980, pp.18-31.

۱. درباره قرمطیان، برای نمونه نک: برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۹۷-۱۱۳؛ رضا رضا زاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، یادگارنامه فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵-۵۴۳؛ همو، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال دهم، ۱۳۷۵ش، صص ۱۱-۵۸؛

W. Madelung, "The Fatimid and the Qarmatis of Baḥrayn", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, ed. F. Daftary, op.cit, pp.21-73.

بند ۱۲

وَلَا تَخْلُوا الْأَرْضَ مِنْ مُتَوَعِّلٍ فِي الثَّأَلِ أَبَدًا.

و زمین، هرگز از چیره‌دست در یزدان‌گونگی خالی نباشد.^(۱)

۱. این بند، تأثیر آشکار سهروردی از آموزه‌های شیعی را نشان می‌دهد و تفسیر گنوستیک او از آموزه خالی نبودن جهان از حجت خداوندی را برمی‌نماید. در واقع، سهروردی در اینجا مفهوم ولایت در مسائل سیاسی / مذهبی را امری و یژسته حکیم یزدان‌گونه دانسته است. پیش از این درباره منابع آیین سیاسی حکمت اشراقی به تفصیل سخن گفته‌ام.^۱ در صفحات بعد، برای یادآوری، نمودار این منابع را در اختیار نهاده‌ام.

اما، درباره معنای مذهبی / سیاسی ولایت می‌دانیم که بنا بر آموزه‌های اعتقادی اهل سنت، امری است به لحاظ نظری منحصر به پیامبران اولوالعزم و در عمل و یژسته رسول اسلام (ص)؛ و چنان که پیش از این گفته‌ام:^۲

۱. محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، صص ۷۰-۷۸.

۲. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، پیشین، صص ۱۹۴-۱۹۵.

بنا بر این آموزه‌ها، پس از رحلت رسول اسلام (ص)، اجماع امت یا علما، بنا بر نصوص سابقه، به صدور احکام و اداره امور مسلمانان در عرصه زندگی اجتماعی / سیاسی / مذهبی همت می‌گمارد. اما به رغم دیدگاه اهل سنت مبنی بر میرا بودن این اجماع از خطا، بوده است مواردی از اعمال و احکامی که به رغم واقع بودن ولایت سابقه الهی در آنها، در نصوص و سنت نبوی سابقه‌ای ندارند و اجماع عامه از مشاوره و اظهار نظر درباره آنها ناگزیر است؛ و البته، تمسک به چنین افزاری، به ویژه در امور مربوط به حکومت اسلامی، دشواری‌های خاص خود را نیز دارد.

در مقابل این دیدگاه، با تأکیدش بر انقطاع فیض الهی بر مسلمانان پس از رحلت رسول اسلام (ص)، شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیه، رهبری فردی الهی و متجلی در پیامبران و جانشینان آنها را حقیقتی مستمر و دائمی می‌دانند و معتقدند که در صورت انقطاع فیض الهی، جهان خالی از حجت خداوندی، هرگز به ادامه بقای خود قادر نخواهد بود؛^۱ در نظر آنها، این حجت خداوندی، دلیل و نشانه خداوند در میان انسان‌هاست و شاهد بر اعمال آنها؛ به ویژه که قول و عملش مبتنی است بر ولایت الهی.^۲

۱. چنان که حدیث‌های مسئله «لا تخلوا الارض الله من حجة» بیشترین حجم کتاب اصول کافی، نوشته شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق) را دربر گرفته است.

۲. برای نمونه نگاه کنید به حدیث‌های باب «أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَلاَهُ أَمْرُ اللَّهِ وَخَزَنَةُ

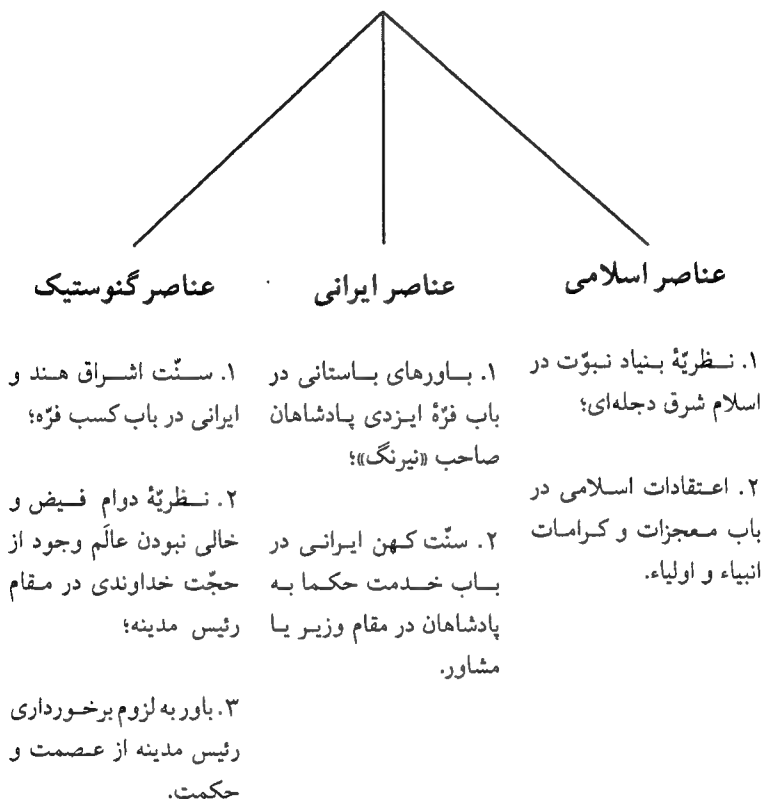
نخستین مکاتب کلامی امامیه، با تأثیرپذیری از برخی آموزه‌های معتزلی، ضرورت وجود این حجّت خداوندی را بر قاعده لطف ابتناء کردند.^۱ بنا بر این قاعده، خداوند به قصد رستگاری و سعادت بشر، می‌باید که به طور پیوسته از میان آنها رهبری را برگزیند تا مردم به واسطه حضور او، به درستی آموزه‌های مذهبی دین خود، یقین حاصل کنند و در حلّ و فصل مشکلات اجتماعی خود با عدالت کامل، موفق شوند. این حجّت خداوندی، در بیشترین دوران حیات بشری، در انبیاء الهی تجلّی یافته، و با ختم دوران نبوّت به رسول اسلام، در شخصیت علی (ع) و جانشینان بلافصل او نمود می‌یابد.

→

علمه» (؛ در اینکه ائمه (ع)، ولی امر خدا و خزانه دار علم او هستند) از «کتاب الحجّة» در اصول کافی.

۱. برای نمونه نک: شیخ طوسی، تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدّینی، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۲۰۸-۲۳۵.

منابع
آیین سیاسی اشراقی



بند ۱۳

وَلَا رِيَاسَةَ فِي أَرْضِ اللَّهِ لِلْبَاحِثِ الْمُتَوَعِّلِ فِي الْبَحْثِ
الَّذِي لَمْ يَتَوَعَّلْ فِي التَّأْلُهِ؛ فَإِنَّ الْمُتَوَعِّلَ فِي التَّأْلُهِ لَا يَخْلُوا الْعَالَمَ عَنْهُ.
وَهُوَ أَحَقُّ مِنَ الْبَاحِثِ فَحَسَبُ؛ إِذْ لَا بُدَّ لِلْخِلَافَةِ مِنَ التَّلَقُّي.

و فرمانروایی بر زمین نمی‌رسد به پژوهنده چیره‌دست در پژوهشی که در
یزدان‌گونه‌گی چیره‌دست نیست.

چرا که جهان از چیره‌دست در یزدان‌گونه‌گی خالی نتواند بود.

و او از پژوهنده صرف، شایسته‌تر است؛^(۱)

چرا که جانشینی ناگزیر از فرایادآوری است.^(۲)

۱. گفتنی است که این تعبیر سهروردی، صورت دیگرگون شده‌ای است
از سخن فارابی در انتهای فصل بیست و هشتم کتاب آراء اهل المدينة
الفاضلة. به نوشته فارابی هرگاه که شرط‌های یاد کرده‌اش برای فرمانروای
مدینه نه در یک تن، بلکه در چند فرد همانند فراهم آید، به ناچار باید
جمله ایشان در کنار یکدیگر در امر سیاست شرکت جویند؛ و اگر صفت
فیلسوف بودن در آن اجتماع حاکم تَبَوَّد و یا بوده و آنگاه سلب شود، آن
مدینه در معرض هلاکت خواهد بود؛^۱ چنان که سهروردی نیز بر جهان

۱. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، پیشین،
ص ۱۳۰.

تهی مانده از تدبیر الهی، ظلمت‌ها و تاریکی‌ها را چیره می‌داند.

۲. شهرزوری، و در پی او قطب الدّین شیرازی، فرمانروا را از یادآوری آنچه که در خلافتش بدان نیازمند است ناگزیر دانسته‌اند.^۱ هروی هم در توضیح این عبارت آورده است:

در خلافت الهی توغّل در تأله ضروری است، نه توغّل در بحث. زیرا که خلیفه مُلک شخصی تواند بود که از مُلک استفاده احکام نماید، و استفاده از مبادی عالیه بدون توغّل در تأله حاصل نمی‌شود.^۲

گفتنی است که هانری کربن و ضیایی و البریج واژه «تلقّی» را به «دانش مستقیم» بازگردانده‌اند.^۳

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۹؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۴.

۲. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۳ - ۱۴.

3. SHAHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI, *LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE* (Kitab Hikmat al-Ishraq), Traduction et notes par HENRY CORBIN, op.cit, p.91; Sohrawardi, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge æ Hossein Ziai, op.cit, p.3.

بند ۱۴

وَأَسْتُ أَعْنَى بِهَذِهِ الرِّيَاسَةِ التَّغْلُبُ،

بَلْ قَدْ يَكُونُ الْإِمَامُ الْمُتَأَلِّهُ مُسْتَوِياً ظَاهِراً، وَقَدْ يَكُونُ خَفِياً.

وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْكَافَّةُ «الْقُطْبُ»، فَلِلَّهِ الرِّيَاسَةُ وَإِنْ كَانَ فِي غَايَةِ الْخُمُولِ.

و مرادم از فرمانروایی، چیرگی نیست،^(۱)

بلکه گاه تواند بود که پیشوای یزدان‌گونه، چیره و پیداست^(۲)

و گاه افتد که نهان باشد.^(۳) و او همان است که همگان «قطب» نامندش^(۴)

و فرمانروایی از آن اوست هر چند که در نهایت گمنامی بُود.^(۵)

۱. همچنان که پیش از این هم گفته‌ام، سهروردی بارِ د «فرمانروایی

بنیاد گرفته بر زور و تغلب» (: سلطنت)،^۱ به روشنی، به غزالی پاسخی

گنوستیک می‌دهد.^۲

در روزگار پیش از سهروردی، نمونه‌های نامبردار توجیه ضرورت

و مشروعیت سلطنت را در آثار ابوالحسن ماوردی (م ۴۵۰ ق) و امام

محمد غزالی (م ۵۰۵ ق) می‌توان یافت. از این دو، ماوردی که غلبه

۱. دربارهٔ ایدهٔ «سلطنت اسلامی» نک: داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش، صص ۱۹۹-۲۱۴.

۲. محمد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، پیشین، ص ۸۸.

غزنویان سنی بر بوئیان شیعی را به معنای پایان خواری و خفت حاکم بر دستگاه خلافت می‌دانست، نخست در جهت تحکیم اقتدار آن کوشید، اما آنگاه که دریافت تنها جای بوئیان با غزنویان - و بعدها سلجوقیان - عوض شده است، به رغم دفاع ظاهری از تجزیه‌ناپذیری خلافت، اقتدار سیاسی را به اندازهٔ هنجارهای دینی معتبر دانست و برای انتقال قدرت به کسانی جز خلیفه، بستر نظری مناسبی را فراهم نمود^۱ که عینیّتش در نامهٔ قائم عباسی به طغرل سلجوقی با مضمون «ای فرستادهٔ ربّ الارباب، خلیفه را از دست قرامطه (: شیعیان) دریاب»^۲ رخ برنمود تا خلیفه از مقام بخشندهٔ قدرت، به مشروعیت دهنده به «امارت و استیلاء»^۳ تنزّل یابد.

۱. ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، به کوشش خالد عبداللطیف السبع العلمی، بیروت، ۱۴۱۵ ق، صص ۷۲-۷۸.

۲. نک: محمد بن علی بن سلیمان الراوندی، راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمد اقبال، پیشین، ص ۱۰۸؛ خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ ش، ص ۷۳؛ ابوالقاسم عبدالله کاشانی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۰۸.

3. hegemony

در این زمینه، گفتنی است که در شماری از متن‌های فارسی روزگار پس از غزالی هم بازتاب آموزه‌های او را می‌توان دید؛ چنان که فضل بن روزبهان خنجی در سلوک الملوک (به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۸۲) می‌نویسد:

طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند، و شخصی متصدی امامت گردد بی‌بیعتی و بی‌آنکه کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، و خواه عرب باشد یا ترک، و خواه مستجمع شرایط باشد و

امام محمد غزالی هم در چنین شرایطی بود که در روزگار همکاری با دستگاه خلافت با نگارش کتاب *المستظهرية في الرد الباطنية*، مستظهر عباسی را «امام بالحق واجب الطاعة» دانست^۱ و با تأکید بر نظریه «اختیار» و تلاش در ردّ نظریه «نص» باطنی^۲ کوشید خلیفه عرب را «امامی موجه» جلوه داده و او را به تقلید از آموزه‌های ایران‌شهری مآبانه در رأس مدینه فاضله نیمه گنوستیک‌آش برنهد و مذهب و سیاست را در وجود او جمع ببندد، اما پس از شکست این سیاست، توبه کرد و مصلحت‌گرایی پیشه نمود و وظیفه دستگاه خلافت را صرفاً در مشروعیت بخشی به استیلای اهل شمشیر بازجست.^۳ به نظر او، وظیفه حکومت در سرزمین‌های مختلف از سوی سلاطین بیعت کرده با خلافت اجرا می‌شد،^۴ چرا که در آن روزگار، حکومت صرفاً تابعی بود از قدرت نظامی، و خلیفه آن کسی

→

خواه فاسق و جاهل، و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد. و چون به واسطه سطوت و استیلا جای امام گرفته، او را سلطان گویند، و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد.

۱. ابوحامد محمد غزالی، *فضائح الباطنية*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ ق، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۷۶.

برای توصیفی امروزی از نظریه «امامت» غزالی نک: حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۱۵۳-۱۷۵.

۳. درباره رویدادهای روزگار غزالی و تأثیر آنها در آراء سیاسی او، پیش از این به تفصیل سخن گفته‌ام. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، *اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی*، پیشین، صص ۴۹-۹۴.

4. H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, London, 1962, pp.142-143.

می بود که امیر مستولی با او بیعت کند.^۱ بدین سان، او در این دوران بر آموزه جدایی خلافت مذهبی از سلطنت سیاسی، و بر همگانگی دین و سلطنت، تأکید نمود؛ همچنان که سرانجام با نگارش نصیحة الملوك بر این نهج رفت.^۲

۲. شهرزوری این عده را پیامبران صاحب شوکت و ملک و برخی حکیمان فرمانروا مانند کیومرث و افریدون و کیخسرو و اسکندر و برخی از بطلمیوسیان و یونانیان و شماری از صحابه دانسته است.^۳ قطب الدین شیرازی، و در پی او هروی، با حذف بطلمیوسیان و یونانیان، سخنان او را تکرار کرده اند.^۴

۳. این سخن سهروردی ادامه سنت بر جای نهاده ابونصر فارابی (م ۳۳۹ ق) درباره صفات فرمانروا است. فارابی، ریاست مدینه و امر حکومت را در دست هرکسی نمی نهد؛^۵ و آن را بر این صفت ها بنیاد

1. *Ibid.*

۲. درباره درونمایه نصیحة الملوك و نسبت آن با دیگر آثار غزالی، برای نمونه نک: شارل - هانری دو فوشه کور، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روح بخشان، تهران، ۱۳۷۷ ش، صص ۵۳۰ به بعد؛

A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, vol.17, 1962, pp.144-147; F. R. Bagley, English Tr., *Ghāzālī's Book of Counsel for Kings*, London, 1964, pp.XVI-XXVI.

۳. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۹.

۴. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۴؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۲؛ محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۴.

۵. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، پیشین، ص ۱۲۲.

می‌نهد: ۱. آنهایی که «بایسته است» که در خمیره و ذات فرمانروا باشند، و ۲. آنهایی که فرمانروا باید بیاموزد. در نظر فارابی، فرمانروا به رهبر گروهی از کارگران می‌ماند که می‌باید از هنرهای مختلف زیر دستان خود، سر رشته داشته باشد.^۱ در عین حال، او باید به مرحله‌ای از رشد عقلی برسد که بتوان گفت هم «عافل» است و هم «معقول» و عینیت تحقق یافته «عقل فعّال» اوست. در چنین وضعیتی، نیروی متخیّله فرمانروا چنان کارآمد می‌شود که او در خواب و بیداری می‌تواند به «عقل فعّال» بپیوندد؛ چراکه «عقل منفعل» او، درجه‌ای از «عقل فعّال» شده است. این فرمانروا، همانی است که فیض الهی به وسیله «عقل فعّال» به او می‌رسد.^۲ پس، او را، از آنجا که توسط «عقل منفعل» خود با «عقل فعّال» مربوط است، «فیلسوف»، و به واسطه آنکه با قوّه متخیّله‌اش با «عقل فعّال» در تماس است، «نبی» می‌توان خواند.^۳ فارابی در کتاب المله بر آن است که هرگاه کسی زمینه فرمانروا شدن را داشته باشد و امید پادشاهی بر او رود، بایسته است که برای این کار تربیت شود، زیرا فرمانروایی هم مانند پزشکی حرفه‌ای است که هم استعداد ذاتی شخص در آن تأثیر دارد و هم آموختن این هنر. بنا بر این، اگر صرفاً به قدرت ذاتی او بسنده شود، مدینه وی «جاهله» (: بی‌دینانه) خواهد بود.^۴ معلّم ثانی در تحصیل السعادة فرمانروایی و امامت این فیلسوف را «ذاتی» او می‌داند؛ چه ریاست ظاهری داشته باشد و چه نه؛ و مانند پزشکی که در حال طبابت یا باز داشته شدن از آن، همچنان پزشک

۱. همان، ص ۱۲۳. ۲. همان، صص ۱۲۴-۱۲۵.

۳. همان، ص ۱۲۵.

۴. همو، کتاب المله و نصوص آخری، به کوشش محسن مهدی، پیشین، صص ۵۸-۶۱.

خواهد بود، خانه نشین شدن هم هیچگاه فلسفه فیلسوف و امامت امام را از وی نمی‌گیرد.^۱

۴. این سخن، برآیند ترکیب یکی از آموزه‌های فارابی با آراء صوفیه است. ابونصر، فرمانروایی را بر دواصل بنیاد می‌نهد: ۱. فراهم بودن شرایط نظامی و سیاسی، ۲. وجود شرایط آموزش و پرورش. به نظر او، هرگاه که شرط دوّم برای فرمانروا مهیا نشود، حکومتش یکی از نه شهر غیر مدینه فاضله خواهد بود؛ و اگر شرط اوّل دست ندهد، او همان کسی است که در تاریخ تفکر ایرانی در دوران اسلامی، صوفیان «قطب» و اسماعیلیان «حجّت» و کیسانیان «خواجه زروان»^۲ آتش خوانده‌اند. بر اساس شرط دوّم، فرمانروا با گذراندن مراحل آموزشی علمی و عملی باید که به درجه «عقل» رسیده باشد.^۳ با این همه، چنین شخصی، هیچ مزیتی جز فیلسوف بودن ندارد. چرا که به نظر فارابی، هر عالمی به هنگام استنتاج از دلیل، یعنی به هنگام نتیجه‌گیری از صغری و کبری، این کار را با اتّصال به «عقل فعّال» انجام می‌دهد؛ و به تعبیر حکمت مشائی / سینیوی، وحی و الهام و اتّصال به عقل فعّال، جملگی همان «حدس ذهنی»^۴ آند که هر دانشمندی را از معلوم به مجهول می‌رساند.

۵. شهرزوری و قطب الدّین شیرازی در این باره نکته مهمّی

۱. همو، کتاب تحصیل السّعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، پیشین، صص ۹۶-۹۷.

۲. یگانگی عقل و عاقل و معقول، چنان که فارابی بدان اشاره دارد، یکی از پایه‌های توحید اشراقی و بر ضدّ توحید عددی است. بر اساس این قاعده، هر کس که بتواند خود را بشناسد هم «عاقل» است و هم «معقول»، یعنی هم شناسنده است و هم شناخته شده، پس به درجه «عقل» رسیده و خدا را شناخته و با «عقل فعّال» ارتباط یافته است. و می‌دانیم که بر این اصل اشراقی، حدیثی نیز در دست است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

نگفته‌اند، اما هروی با استناد به مکتوب پانزدهم سید محمد گیسودراز،^۱ از مشایخ چشتیه هند (م ۸۲۵ ق)، نکته‌های تأمل برانگیزی طرح می‌کند:^۲

و از این عبارت معلوم شد که مراد از ریاست [ریاست] معنوی است نه صوری و نیز معلوم شد که قطب عبارت از شخصی [است] که متوغل در تاله باشد، خواه [ظاهر] باشد و خواه مخفی. و در اخبار نبویه مذکور است که در هر زمان قومی از اقطاب و ابدال در عالم موجود می‌باشد و رئیس همه یک شخص می‌باشد، آن را غوث نیز می‌گویند. و امیر سید محمد گیسودراز که از جمله متأخرین مشایخ صوفیه [است] در یک مکتوب از مکتوبات خود، که به مرید خود ارسال داشته است، احوال اقطاب و ابدال را مفصلاً نوشته است. و چون خالی از غرایب نبود بنا بر آن در این مختصر ثبت افتاده. امیر مذکور آن مکتوبات را «بحر المعانی» نام نهاده است:

المکتوب الخامس عشر فی مشاهدة المقصود

ای محبوب شاهدان حضرت لایزالی که از چشم خلائق مستورند جز اهل حقیقت که وجود ایشان حقیقت شده باشد، دیگری ایشان را نبیند، و از ایشان کس اند که

۱. به نوشته دکتر ضیائی، ظاهراً این مکتوب در مجموعه مکتوبات گیسودراز (به کوشش امیرعلی بهادر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ ق) منتشر نشده است. نک: محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، مقدمه مصحح، ص شانزده، پی‌نوشت ۲.

۲. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۴ - ۱۶.

خواجه عالم، صلعم، فرمود: «بدلاءِ اُمّتی سبعة». و این هفت بدلا در هفت اقلیم می باشند؛ هر ابدالی در اقلیم [ی] و چون یکی از ایشان ارتحال می کند یکی را از صوفیان به جای مرتحل نصب می کنند و همان نام که او را می باشد هم بدان نام می خوانند، و اسمای بدلای سبع این هفت است:

هفت بدلا در مشارب هفت نبی اند علیهما السلام، یکی از آن بدلا در اقلیم اوّل است و او بر قلب ابراهیم است و نام او عبدالحیّ است؛ و دویم در اقلیم دویم و او بر قلب موسی (ع) و اسم او عبدالعلیم است؛ و سیّوم در اقلیم سیّوم است و اسم او عبدالمزید است؛ و چهارم در اقلیم چهارم است و او بر قلب ادریس (ع) است و اسم او عبدالقادر است؛ پنجم در اقلیم پنجم است و او بر قلب یوسف صدیق است، علیه السلام و نام او عبدالقاهر است؛ و ششم در اقلیم ششم است و او بر قلب عیسی است علیه السلام، و اسم او عبدالسمیع است؛ و ابدال هفتم خضر است. و این فقیر را با این بدلا در مسافرت مصاحبت بود، و هر یک ازین بدلا عارفان اسرار الهی اند و آنچه در کواکب سبعة از سعادت و نحوست و دیعت نهاده شده است در این ابدال هست. و دو ابدال ازین هفت که یکی عبدالقادر نام دارد دیگر عبدالقاهر در ولایتی یا قومی که قهر است نازل می شوند و مقهوری آن ولایت و وبای آن قوم به واسطه

اقدام ایشان است. و سه صد و پنجاه و هفت ابدال دیگرند: سه صد ازین ابدال بر قلب آدم اند و ایشان را این فقیر بر سرچشمه نیل ملاقات کرده است، و تمام ایشان در کوه ساکن اند و خوردن ایشان برگ درختان و ملخ بیابان است و با معرفت کمال تغمد دارند و سیری و طبری ندارند. کما قال انّ الله فی الارض ثلث مائة ابدال قلوبهم علی قلب آدم علیه السلام و له اربعون قلوبهم مثل قلب موسی علیه السلام و له سبعة قلوبهم مثل قلب ابراهیم علیه السلام و له سنة قلوبهم مثل قلب جبرئیل علیه السلام. فاذا مات الواحد ابدل الله مكانه من الثلاثة، و اذا مات الواحد من ثلثة ابدل الله مكانه من الستة، و اذا مات الواحد من الستة ابدل الله مكانه من السبعة، و اذا مات الواحد من السبعة ابدل الله مكانه من الاربعین، و اذا مات من الاربعین ابدل الله مكانه من الثلث مائة، و اذا مات من ثلث مائة ابدل الله مكانه من عامة المسلمين بهم يدفع الله البلاء من هذه الامة.

تا اینجا کلام امیر سیّد محمد است، رحمه الله. و از این تقریر معلوم شد که هر کدام از بدلای سبعة مدبر اقلیمی از اقالیم سبعة است و احوال اهل آن اقلیم به ید اقتدار اوست. و مراد از «قلب» که در این حدیث مذکور واقع شده است در باب بدلا این است که هر کدام از این بدلا مظهر اسمی و صفتی است که این نبی مظهر آن اسم و آن صفت است. و ایضاً از کلمات مذکوره معلوم شد که خضر تبدیل می یابد زیرا که گفت که

خضر عبارت از ابدال اقلیم هفتم است و نیز گفت که هرگاه یکی ازین بدلا ارتحال می‌کند، شخص دیگر به جای او منصوب می‌شود. و آنکه اکثر مردم خیال می‌کنند که خضر تا قیامت خواهد بود باطل است، بلکه تا ظهور قیامت کبری اشخاص متعدده که موسوم به خضر مدبر اقلیم هفتم باشند به کتم عدم می‌روند. این است آنچه از کلام امیر سیّد محمد معلوم می‌شود. واللّٰه اعلم بالصواب.

بند ۱۵

وَ إِذَا كَانَتِ السَّيَاسَةُ بِيَدِهِ، كَانَ الزَّمَانُ نُورِيًّا؛
وَ إِذَا خَلَا الزَّمَانُ عَنِ تَدْبِيرِ إِلَهِي، كَانَتِ الظُّلُمَاتُ غَالِبَةً.

و چون سیاست به دست وی افتد، آن زمان نورانی شود؛ و هرگاه که زمانه

از تدبیر الهی تهی ماند، تاریکی ها چیره شوند.^(۱)

۱. پیشتر دیدیم که در نظر سهروردی سیاست می تواند که بر حکمت یک فرد استوار باشد. این شخص، یا حکیمی متألّه است که قطب عالم تواند بود یا امام مدینه ای فاضله که همچون شاهان کهن از فرّه ایزدی برخوردار است و سیاست حکومت می بایست: «۱. بر دانش و حکمت او استوار باشد، و ۲. بر قدرت و نیروی بی مانندش که دیگران به چشم می بینند»؛^۱ چنان که به این معنی در *هیاکل النور* نیز اشاره کرده است.^۲

بنا بر این، هر زمان که حکیم متألّه فرمانروایی کند، دورانی نورانی

۱. حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست»، *ایران نامه*، سال نهم، شماره ۳، پیشین، ص ۴۰۲.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *هیاکل النور*، پیشین، متن عربی، ص ۱۰۳؛ ترجمه کهن فارسی، ص ۱۵۵.

خواهد بود و ریاست مدینه را آن کس ببايست به دست گیرد که از وی خوارق سرزند و صاحب کرامات و رؤیای صادقانه باشد.

بدین سان، بسا که بتوان گفت «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت. پس، هیبت و شکوه ریاست راستین از آن کسی خواهد بود که حکمت بجوید، از علم انوار الهی آگاه شود، به فرّکیانی دست یابد، صاحب کرامات گردد، و به فرجام، بتواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. چنان که در الواح عمادی در این معنی آمده است:

و چون نفس طاهر گردد روشن گردد به نور حقّ تعالی، مثنی
در تنزیل آمد و گفت: "والله ولیّ الذین آمنوا یخرجهن من
الظلمات الى النور"، ای از تاریکی جهل به نور معارف ... چون
نور الهی و کسوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و
تأثیر کند در اجسام و نفوس ... و چون با روشنائی بزرگ آشنا
شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از او منفعل شوند
و ماده از او متأثر شود... چون فکر داریم دارد در آیات جبروت،
و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و
متّصف شود به نیک بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلی
برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیّتی
عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت تر پدید آید مر او را، و
چون روشن شود به نور حقّ و قوی گردد به تأیید حقّ از جمله
حزب خدا شود ... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنان که بزرگان
ملوک پارسیان رسیدند ...^۱

۱. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، پیشین، ج ۳، ۷۰

اشعار نویافته منسوب به سهروردی در نسخه کتابخانه ظاهریه دمشق به قلم جمیل بن مصطفی بن محمد هم برمی نماید که شیخ نوراندیشان ایران، دل زده و مأیوس از حکومت های عصر خویش، با تأکید بر حکومت اهل نور، برای برپا کردن چنین حکومتی می کوشیده است:^۱

و بی امل اُنی اُسود و کیف لا
و آل بویه بعد فقرهم سادوا
و اَحکم فی اهل الزّمان کما اُشا
و اَمَلک ما صانوا و اَهدم ما شادوا
و اَفعل ما اُختار فی کُلّ فاسق

من الصید حتّی لا تراهم و قد بادوا
(: و بر این آرزویم و سویدای دلم بر این نهایت است و چگونه نباشد / که
آل بویه پس از تنگ دستی شان به مهتری رسیدند
و بر اهل زمانه چنان حکم رانم که بر آن روند / و مالک شوم بر آنچه دارند
و نابود سازم هر آنچه ساخته اند [از اساس قدریشان]
و توانا شوم بر شکار همه تبهاران / تا آنجا که ایشان را نبینند و بنمانند)
گفتمنی است که شهرزوری و در پی او قطب الدّین شیرازی، عبارت
«وَ إِذَا خَلَا الزّمانُ عَن تَدبیرِ إلهیّ، کانتِ الظُّلُماتُ غالیةً» را به روزگار

→
صص ۱۸۴-۱۸۶؛ برای متن عربی نک: همو، «الالواح العمادیة»، مجموعه مصنفات
شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، صص ۹۱-۹۲.
۱. این اشعار در نزهة الارواح شهرزوری نیامده است. آنها را از این کتاب نقل کرده ام:
دیوان شیخ الاشراق شهاب الدّین السهروردی، به کوشش احمد مصطفی الحسین،
پاریس، ۲۰۰۵م، ص ۵۰.

فترت و دوران پس از حضور انبیاء و عهد استیلای جاهلان نسبت داده‌اند و آن را با وضعیّت دشوار روزگار خویش در ضعیف شدن شریعت و اهمال در آن و از میان رفتن راه‌های حکمت و محو مدارج عقلی همسان گرفته‌اند.^۱ بی‌تردید، این سخن آنها بازتابی از نتایج اوّلیّه یورش مغولان به جهان اسلام بوده است. در حالی که هروی با بهره‌گیری از نگاهی شیعی، در ارتباط با این مسئله، از انتظار ظهور امام دوازدهم (ع) سخن گفته است:^۲

و سبب غلبه ظلمت بر اهل آن زمان، عدم نور صاحب ناموس و امام است مانند زمان فترت وحی و بعد از انبیا کزماننا هذا که از زمان سیّد کائنات تا این وقت یک هزار و هشت سال گذشته است. و اندراس علوم به نهایت انجامیده و صاحب زمان که هادی خلائق است ظاهر نیست، و بدین سبب ظلمت و جهالت عالم را فرو گرفته است.

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۲۴-۲۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۳.

۲. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.

بند ۱۶

وَأَجَوَدُ الطَّلَبَةِ: طَالِبُ التَّائِلَةِ وَالبَحْثِ، ثُمَّ طَالِبُ التَّائِلَةِ،
ثُمَّ طَالِبُ البَحْثِ. وَكِتَابُنَا هَذَا لِطَالِبِي التَّائِلَةِ وَالبَحْثِ،
وَلَيْسَ لِلْبَاحِثِ الَّذِي لَمْ يَتَّأَلَهُ أَوْ لَمْ يَطْلُبِ التَّائِلَةَ فِيهِ نَصِيبٌ،
وَلَا نُبَاحِثُ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَرُمُوزِهِ إِلَّا مَعَ الْمُجْتَهِدِ الْمُتَّائِلِ أَوْ الطَّالِبِ لِلتَّائِلَةِ.
وبهترین جویندگان، جوینده یزدان‌گونگی و پژوهش باشد، آنگاه جوینده
یزدان‌گونگی، سپس جوینده پژوهش.^(۱) و این کتاب ما از آن جوینده
یزدان‌گونگی و پژوهش است،^(۲) و پژوهنده‌ای که یزدان‌گونه نیست یا
یزدان‌گونگی را نمی‌جوید از آن بهره‌ای نبرد.^(۳)
و در این کتاب و رموزش گفتگو نکنیم مگر با کوشای یزدان‌گونه
یا جویای یزدان‌گونگی.^(۴)

۱. شهرزوری و قطب الدّین شیرازی درباره این عبارت، سخن
برابری دارند^۱ که در نوشته هروی چنین منعکس شده است:^۲

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی،
پیشین، ص ۳۰؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی،
پیشین، ص ۲۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص
۲۳.

۲. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.

زیرا که طالب تأله طالب خلافت کبری است، به خلاف طالب بحث محض که او را از خلافت نصیب نیست. و نیز طلب حصول یقین به تأله قریب تر است از طلب حصول یقین به بحث، زیرا که بحث از شکوک و به شهادت سالم نیست.

۲. شهرزوری در شرح این عبارت، مباحث مطرح در کتاب حکمة الاشراق درباره ذوق و علم انوار الهی را بی مانند، و آن را دربردارنده اصول و قواعد علوم مانند منطق و طبیعیات و الهیات دانسته است.^۱ قطب الدین شیرازی هم با حذف ستایش او از حکمة الاشراق، همان سخنان را تکرار می کند.^۲ هروی هم صرفاً سخنان شیرازی را به فارسی ترجمه کرده است:^۳

زیرا که این کتاب مشتمل است بر مسائل حکمت ذوقی - که در قسم ثانی مذکور است - و حکمت بحثی که علم منطق و مسائل طبیعی و الهی است که بعضی از آن مسائل در قسم اول و بعضی در قسم ثانی مذکور شده است.

۳. هر سه شارح حکمة الاشراق در این باره سخن برابری دارند:^۴

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰.

۲. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۳.

۳. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.

۴. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۳.

متن فارسی به نقل از: محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۶-۱۷.

یعنی شخصی که مطلقاً از تآله بی نصیب باشد او را از این کتاب اصلاً نفع نمی‌رسد، زیرا که بنای این کتاب بر ذوق است که آن از توغل در تآله حاصل شده است. پس کسی که بحاث محض بود یا طالب بحث محض باشد اصلاً از این کتاب مستفید نمی‌شود، به سبب اختلاف مأخذ.

۴. شهرزوری و قطب الدّین شیرازی از «مجتهد» به کسی یاد کرده‌اند که به یزدان‌گونگی رسیده باشد.^۱ هروی هم با بهره‌گیری از سخن قطب الدّین شیرازی، از این عبارت تفسیری صوفیانه به دست داده است:^۲

یعنی باید که معلّم این کتاب شخصی باشد که در تآله به مرتبه اجتهاد رسیده باشد، یا طالب تآله بوده باشد. و مراد از مجتهد متآله سالک منتهی است، و ایضاً می‌تواند بود که مراد از این عبارت این باشد که یعنی شخصی که عالم به این کتاب است باید که مسائل این کتاب را به هر کس ظاهر نکند بلکه به شخصی ظاهر بکند که مجتهد در تآله، یا طالب تآله بوده باشد.

۱. شمس الدّین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۳.

۲. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۷.

بند ۱۷

وَأَقْلُ دَرَجَاتِ قَارِي هَذَا الْكِتَابِ أَنْ يَكُونَ قَدْ وَرَدَ عَلَيْهِ
الْبَارِقُ الْإِلَهِيُّ، وَصَارَ وَرُودُهُ مَلَكَةً لَهُ؛ وَغَيْرُهُ، لَا يَنْتَفِعُ بِهِ أَصْلًا.

و کمترین درجاتِ خواننده این کتاب، ورودِ رَحْشایی (بارقه) الهی بر
اوست و این ورود مر او را پابرجا شده باشد؛

و جز او را بهره‌ای از آن نباشد هرگز.^(۱)

۱. سهروردی درباره «نور بارق» تابنده بر «اهل بدایا» در مقالات
پنجم از قسم دوم حکمة الاشراق با عنوان «فی احوال السالکین» به
تفصیل سخن گفته است. با این حال، شارحان حکمة الاشراق در
بازنمود معنای عبارت «قَدْ وَرَدَ عَلَيْهِ الْبَارِقُ الْإِلَهِيُّ»، با یکدیگر
اختلاف دارند. شهرزوری «بارقه الهی» را «اکسیر حکمت» خوانده
است و آن را عبارت از انواری می‌داند که در پی ریاضات و مجاهدات
و اشتغال به امور علوی روحانی از مجردات عقلیه بر نفوس ناطقه
فایض می‌شود.^۱ به نظر او کتاب حکمة الاشراق و آنچه که در آن از

۱. گفتنی است که عبدالرزاق کاشانی و میر سید شریف جرجانی هم «بارقه» را به معنی
نخستین چیزی دانسته‌اند که از هویداشونده نوری (: لایح) بر بنده آشکار می‌شود و به
سرعت خاموش می‌شود. به نوشته آنها، «بارقه» از نخستین مراحل کشف و از مبادی

رموز و اشارات و مطالب مهم دیده می شود بر این انوار بنیاد گرفته اند و خواننده کتاب، بدون دستیابی به آنها، آن هم آنچنان که ملکه ثابت او شود، نه تنها از این اسرار آگاه نخواهد شد و به ذات و صفات این انوار پی نخواهد برد، بلکه از آنها موضوعاتی مشابه را تصوّر خواهد نمود و به خسرانی بزرگ و ضلالتی آشکار دچار خواهد شد.^۱ قطب الدّین شیرازی هم سخنان شهرزوری را تکرار کرده است.^۲ اما هروی با گرایشی صوفیانه با عبارت مورد بحث برخورد کرده است و در توضیحات خود می کوشد نسبت میان ورود رخشای الهی بر آدمی با ریاضت کشیدن صرف و سلوک در راه حق را روشن کند:^۳

«بارق» نوری است که بر مبتدیان اهل سلوک فایض می شود [و] مانند برق سریع الزوال می باشد، و نه آن است که هر کس ریاضت بکشد بر وی این نور فایض شود؛ زیرا که استعداد ماده، شرط است سلوک طریق حق را، که به سبب آن نفس ناطقه مستعدّ قبول انوار الهی می گردد؛ [که آن را] مصنّف در آخر این کتاب بیان فرموده است و در این مختصر نیز مذکور

→

آن است.

نک: کمال الدّین عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیّة، به کوشش محمّد کمال ابراهیم جعفر، افست قم، ۱۳۷۰ش، ص ۳۵؛ میر سید شریف جرجانی، کتاب التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ ق، ص ۱۹.

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۳۰-۳۱.

۲. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۲۵-۲۶؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، صص ۲۳-۲۴.

۳. محمّد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۷.

خواهد شد، انشاء الله تعالى. و به خاطر شخصی خطور نکند که مصنف این عبارت را به طریق مبالغه در تعریف و توصیف این کتاب فرموده باشد، زیرا که آنچه در «قسم ثانی» از مسائل حکمت ذوقی مذکور شده است به مرتبه‌ای دقیق است که ادراک آن بی ریاضت و مجاهدت متعذر است، مثلاً شخصی که اصلاً ریاضت نکشیده است و از بوارق و لوامع و طوامس مطلقاً بی نصیب است از لفظ نور و ضوء و اشراق مثلاً بجز از روشنی که به حس ادراک نموده باشد چیز دیگری نمی‌فهمد. اما آن که بر وی از آن انوار نوری وارد شده باشد، و اگر چه مانند برق سریع الزوال باشد، از لفظ نور آن نوری را که مشاهده کرده است ادراک می‌کند؛ و از لفظ اشراق و ضوء آن روشنایی که از آن نور دریافته است می‌فهمد. و از علمی که از این الفاظ مثلاً شخص مرتاض را حاصل می‌شود تا علمی که غیر مرتاض را حاصل می‌شود فرق بسیار است. اذ لیس الخبر کالمعاینه.

گفتنی است که واپسین شارح هیاکل النور شیخ اشراق، در این باره بر این نظر است:^۱

و نزد اشراقیین چون نفس انسانی مجرد شود از علایق طبیعیّه و عوایق عنصریّه و به درجه کمال اشراق رسد، انوار شارقه علم و اشعاعات بارقه عقل بر وی تابناک شوند [و] در آن وقت ادراک حقایق اشیاء کما هی علیها می‌کند و انوار الهیّه جلوه درخشانی نمایند.

۱. ملا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نه‌ایة الظهور، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، دفتر اول، ص ۹۷.

و صوفیه گفته‌اند که وجود و نور و علم هر سه از حیث وحدت ذاتیه حقیقت واحده‌اند.

او در جای دیگری، با بهره‌گیری از سخن جلال الدین محمد دوانی نوشته است:^۱

و ارباب شهود که اصحاب حال‌آند چون به عالم تجرید گرایند و ترک عالم اجسام کنند و رود بارقه الهیه ایشان را به روشنی یقین به عالمی برد که «ما لا عین رأی و لا اذن سمعت»؛ و این حالت در وسع جسم نیست و بدن مجال آن ندارد.^۲

۱. همو، همان، پیشین، دفتر اول، ص ۲۴۸.

۲. جلال الدین محمد دوانی، «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور»، ثلاث رسائل، به کوشش سید احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۳۰.

بند ۱۸

فَمَنْ أَرَادَ الْبَحْثَ فَعَلَيْهِ بِطَرِيقَةِ الْمَشَائِينِ،
فَإِنَّهَا حَسَنَةٌ لِلْبَحْثِ وَحَدَّةٌ مُحْكَمَةٌ،
وَلَيْسَ لَنَا مَعَهُ كَلَامٌ وَ مُبَاحَثَةٌ فِي الْقَوَاعِدِ الْإِشْرَاقِيَّةِ؛
بَلِ الْإِشْرَاقِيُّونَ لَا يَنْتَظِمُ أَمْرُهُمْ دُونَ سَوَانِحِ نُورِيَّةٍ.
فَإِنَّ مِنْ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ مَا تُبَيِّنُ عَلَى هَذِهِ الْأَنْوَارِ،
حَتَّى إِنْ وَقَعَ لَهُمُ الْأَصُولُ شَكٌّ يَزُولُ عَنْهُمْ بِالسَّلَامِ الْمُخْلَعَةِ.
پس آن کس که تنها در پی پژوهش است به روش مشائیان رود،
که تنها ایشان پژوهش را سزوند

و ما را با او سخنی نباشد و در قواعد اشراقی با او گفتگویی نداریم؛^(۱)

چه، کار اشراقیان سامان نگیرد مگر به رویدادهای نوری.^(۲)

پس برخی از این قواعد بر این نورها نهاده شده است،^(۳) تا آنجا که هرگاه
ایشان را تردیدی در اصول روی دهد به بَرکَنَشِرِ رِکَابِ، زدوده خواهد شد.^(۴)
۱. این سخن سهروردی، یادآور سخن ابن سینا در آغاز کتاب
«منطق» شفاء است که از نگارش کتابی درباره فلسفه مشرقیه یاد
می کند که در آن به روشی جز روش به کار گرفته در کتاب های شفاء و
اللّواحِق، از حقیقت فلسفه به صراحت سخن گفته و بر خلاف

مسامحه و اغماض به کاربرده‌اش در آثار مشائی خود، از ابراز نظر مخالف با مشائیان ابا نکرده بوده است. او به جویندگان حقیقتی به دور از تردید توصیه می‌کند که این کتاب، موسوم به حکمة المشرقیة، را بازجویند و مشائیان را برای بی‌نیاز شدن از خواندن آثار متعدد و عدم مواجهه با تعرض به مکتب خود، در بازجستن حقیقت به مطالعه شفاء تشویق می‌کند.^۱ بازتاب این سخن را، همچنین، در مقدمه منطق المشرقیین، یکی از واپسین نگاشته‌های ابن سینا، در آنجا می‌توان دید که او به دانش‌هایی اشاره می‌کند که بدانها راه برده و از سنخ علوم یونانی نبوده‌اند. شیخ‌الرئیس در مقدمه مزبور از دستیابی‌اش به این علوم در ریّعان شباب و آغاز جوانی یاد کرده و ضمن اشاره به آگاهی‌اش از «حکمت مشرقی»،^۲ در توجیه چرایی اشتغال فکری‌اش به حکمت مشائیان، زبان به اعتذار می‌گشاید:^۳

همّت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم درباره آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند، بی‌آنکه در این رهگذر به تعصّب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول دچار شویم، یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتاب‌های یونانیان از روی غفلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در

۱. نک: ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - المدخل)، به کوشش جورج قنواتی و...، قاهره، ۱۳۷۱ ق، ص ۱۰.

۲. گزارش روشنی از بحث‌های مطرح درباره فلسفه مشرقی ابن‌سینا تا ۱۹۶۷ میلادی را در این اثر می‌توان یافت:

E. Panoussi, "La théosophie iranienne source de l'Avicenna?", *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, Louvain, 1968, pp.239-266.

۳. ابن‌سینا، منطق المشرقیین، قاهره، ۱۹۱۰ م، صص ۲-۴.

کتاب‌هایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفتهٔ مَثانیان تألیف کرده‌ایم؛ یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده و جز آنان کسی از رحمت وی برخوردار نیست. ما این کار را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (: ارسطو) انجام می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده که همگان و استادانش از آنها غافل بوده‌اند و نیز اقسام دانش‌ها را از یکدیگر جدا کرده و آنها را بهتر از ایشان مرتب کرده و در بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته و در بیشتر دانش‌ها به اصول درست و پُربار پی برده و انسان‌ها را از آنچه پیشینیان و مردم سرزمینش بیان کرده بودند آگاه ساخته و این بیشینهٔ آن چیزی است که انسانی که برای نخستین بار به جدا کردن امور درهم آمیخته و به سامان کردن چیزهای تباه شده دست می‌یازد، بدان توانایی دارد و سزاوار است کسانی که پس از او می‌آیند، پراکندگی‌هایش را گرد آورند و هر جا در آنچه او بنا کرده شکافی می‌یابند، پُرش کنند و از اصول عرضه داشتهٔ او، نتایج فرعی را فراچنگ آورند. اما از کسانی که پس از وی (: ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته از عهدهٔ آنچه از او به میراث برده برآید بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی به درستی گفته، یا تعصّب ورزی به برخی از خطاها و یا کمبودهای او، سپری شده، و نیز در همه عمر خود، به آنچه پیشینیان گفته‌اند سرگرم شده و برای رجوع به عقل خود مهلتی نداشته، یا اگر هم فرصتی یافته به خود

روا نمی داشته که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح نمود یا در آنها بازنگری کرد. اما برای ما از همان آغاز اشتغال به آن (: فلسفه)، فهمیدن آنچه ایشان گفته اند آسان بود و دور نیست که از سوی غیر یونانیان هم دانش هایی به ما رسیده باشد،^۱ و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما

۱. درباره سرچشمه های شرقی فلسفه سینوی آراء متعددی بیان شده است که در جای دیگری از آنها سخن گفته ام. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «ابن سینا و منطق المشرقیین»، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویت عصر جدید، تهران، ۱۳۸۵ ش. از پژوهشگران دهه های اخیر، نبیل شهابی در مقدمه اش بر ترجمه بخش قیاس کتاب منطق شفاء (ص 24)، با تأکید بر «هماهنگی کامل» آموزه های «به اصطلاح شرقی» مطرح در منطق المشرقیین با دیگر آثار ابن سینا، جستجوی یک سنت غیر یونانی در فلسفه را کاری بیهوده می داند. دیمتری گوتاس (صص 130-115، 46) هم عبارت «من جهت غیر الیونانیین» را نه بر سنتی غیر یونانی، بلکه از جهت «عقل فعال» بررسی کرده است. او در ادامه گفتمان یونان گرایی غالب بر پژوهش های اسلام شناسی، منظور شیخ الرئیس از عبارت «ولا یبعد ان یکون قد وقع الینا من جهة غیر الیونانیین علوم» را به شیوه ای غریب، به معنای «فایض شدن علوم به کشف و از طریق عقل فعال» می گیرد. و گفتنی است که رأی او در این زمینه، مورد توجه و ارجاع محققانی چون لِن گودمن، پترهیت وهربرت دیویدسون (صص 148، 74، 6) بوده است. مراجعه به آثار این پژوهشگران، ما را با کاربست تعجب برانگیز واژه Eastern به جای Oriental برای واژه های «شرقی» و «مشرقی» روبرو می کند و گویا قصد آنان از به کاربردن اصطلاح Eastern، نفی امکان باز یافتن خواستگاه های «شرقی» - در معنای «غیر یونانی» - تفکر سینای مشرقی است.

Nabil Shahaby, *The Propositional Logic of Avicenna: A Translation from al-Shifā : al-Qiyās with Introduction, Commentary and Glossary*, Dordrecht-Boston, 1973; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, 1988; Lenn E. Goodman, *Avicenna*, London, 1992; Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Pennsylvania, 1992;

بود و به یاری توفیق الهی در کوتاه زمانی توانستیم به میراث نهاده پیشینیان را دریابیم. سپس همه آن را با شاخه‌ای از دانشی که یونانیان "منطق" آتش می‌نامند - و دور نیست که نزد مشرقیان نام دیگری داشته باشد - حرف به حرف مقابله کردیم و از آنچه میان آن دو موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیت و وجه هر چیزی را جستجو کردیم تا اینکه درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود آشکار شد. اما از آنجا که مشغولان به دانش به مشائیان یونانی سخت وابسته و دلبسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت به مشائیان تعصب ورزیدیم، زیرا از دیگر گروه‌ها [ی یونانی] به تعصب ورزیدن سزاوارترند. بنابراین ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباه‌های ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم در مسائلی بود که صبر بر آن امکان نداشت. اما در بیشتر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وامی داشت] این [بود] که خوش نداشتیم نادانان از مخالفت ما با اموری آگاه



شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمان عقل‌های معاصران ما از ادراک آن ناتوان است، ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، "که گویی دیرک‌های تکیه بر دیوارند"^۱ و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند؛ چنان‌که گویی حنبلیان در برابر کتاب‌های حدیث را مانند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به او می‌گفتیم و به ایشان سود می‌رساندیم و ای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمق کنند. اما چون آنان را در فهم معنی سخنان خود به راه نیافتیم، منفعتی را که در اظهار نفرت از آن بر ایشان مسلط بود عوض کردیم. ... و این کتاب را تنها برای نگریستن خودمان - یعنی کسانی که نزد ما خودمان را مانند - گرد آورده‌ایم. و اما برای عامه کسانی که به این کار (: فلسفه) می‌پردازند، در کتاب شفا باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافته‌اند و بدان محتاجند خواهیم آورد

بدین‌سان، بی‌سبب نیست که ابن‌رشد و هم‌اندیشان، از جمله عبداللطیف بغدادی، شیخ‌الرئیس را صاحب تألیفاتی مخالف آراء مشائیان می‌دانسته‌اند.^۲

اما، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، اختلاف اشراقیان و مشائیان در اصول و مآخذ را به کشفی و عیانی بودن سرچشمه قواعد

۱. سورة منافقون (۶۳)، آیه ۴: ﴿كَأَنَّهُمْ خَشْبٌ مُسْنَدَةٌ﴾.

۲. نک: عبدالرحمن بدوی، افلوطنین عند العرب، قاهره، ۱۹۶۶م، مقدمه، ص ۵۶.

اشراقی و بحثی و برهانی بودن قواعد مشائی بازگردانده‌اند.^۱

۲. واپسین شارح هیاکل التور، درباره این رویدادهای نوری سخنی مهم دارد که به رغم تفصیلش ذکر آن بایسته می‌نماید:^۲

شیخ شهاب الدین مقتول رحمة الله علیه صاحب هیاکل التور در حکمة الاشراق می‌فرماید که سنوح واردات اشراقیه بر پانزده صنف انوار است.^۳ باشد که این واردات خاصه شیخ الاشراق است و باشد که بر مستشرقان دیگر هم بتابد. و گفته است که بر اهل بدایا می‌تابد اول نوری که مثل لمعه برق باشد؛ دوم نوری که بارق اعظم بود از اول و اشبه بالبرق و هایل و بسا باشد که می‌شنود از او صوتی مثل صوت رعد؛ و دومی فی الدماغ؛ سوم نوری لذیذ که مشابه ورود ماء حار باشد بر رأس؛ چهارم نوری ثابت که زمانی طویل شدید القهر بود و حاصل شود از او خدر در دماغ؛ پنجم نوری لذیذ جداً که مشابه برق نباشد بلکه همراه او بهجت لطیفه شیرین باشد که متحرک شود به قوت محبت؛ ششم نوری محرک که متحرک شود پیوسته به قوت قریبه. و گاهی حاصل شود برای مبتدی سماع طبول و ابواق و امور هایل و تفکر و تخیل که موجب

۱. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۱؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۶؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۴.

۲. ملا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهاية الظهور، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، پیشین، دفتر اول، صص ۸۵ - ۸۸.

۳. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری گرن، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۲، بند ۲۷۲.

عزّت و منت باشد؛ هفتم نور لامع که خطفیه عظیمه باشد ظاهر شود و در ابصار و مشاهده «اظهر من الشمس» در نهایت لذّت؛ هشتم نوری سانح با قبضه متألّیه مثالیّه، گویا که گرفته است شمر رأس او و سخت می‌کشد و المی لذیذ می‌رساند؛ نهم نوری با قبضه، گویا که متمکّن است در دماغ؛ دهم نوری درخشنده از نفس بر جمیع روح نفسانی و ظهور او تدریجی به بدن باشد و قریب باشد که روح جمیع بدن صورت نوریّه قبول کند و آن لذیذ باشد جدّاً؛ یازدهم نوری که ابتدای او به صولت باشد و در وقت ابدای او خیال کند انسان که هر شیء منهدم گردد؛ دوازدهم نوری سانح که سلب می‌کند نفس را و آن را معلقه محضه می‌نماید که در آن مشاهده کند خود را مجرد عن الحیات که قبل از این ندیده باشد؛ سیزدهم نوری که متخیّل شود با او ثقل که کسی طاقت تحمّل آن نکند؛ چهاردهم نوری که با او قوّت تحرّک بدن باشد تا اینکه قریب به قطع مفاصل می‌رسد؛ پانزدهم نوری که غیر این نورها باشد.^۱

و این همه انوار اشراقات و بوارق از آن عالم بوده که بر شیخ رحمه الله علیه هنگام سیر و سلوک وارد گشته و این باسرها اشراقات عقل مفارق اند بر نور مدبّر یعنی نفس انسانیّه. و گاهی صاحب اشراق می‌بیند این انوار را اگر ذکی مستبصر نوری باشد به معرفت نفسی که بر وی تابد.

اگر طالب اشراق غافل بلید ظلمانی باشد، منعکس گردند اشراقات به هیکل روح نفسانی و ظاهر شوند این انوار مشرقیه با حسن تام و ابّهت مدّقشه و این انوار غایات

۱. همو، همان، به کوشش هانری گربن، پیشین، ج ۲، صص ۲۵۲-۲۵۴، بند ۲۷۲.

متوسّطین اند در سلوک.

و چون این انوار قوی شوند در بعضی به استعداد تامّ و نفس و بدن اینها را قبول کند، بر آب روند و بر باد پرند و گاهی صعود کنند بر آسمان با ابدان مثالیّه و متّصل شوند به سادات علویّه؛ و می‌رسند به اقلیم ثامن که آن عالم مثال است، زیرا که عالم مقداری منقسم می‌شود به تمامه به اقسام سبعة و آن همه مقادیر حسّی بوده و ثامن آن مقادیر مثالیّه است که آن عالم مثل معلقه است و در آن عالم ابدان صاعده می‌باشند به سماء، زیرا که صعود ابدان عنصریّه به فلک محال است. و اکثر اظهار عجایب و غرایب انبیا و اولیا به وصول این عالم است و از بزرگ‌ترین مُدُن آن جابلقا و جابرصا و هورقلیا است و ذات العجایب است. و بر آن ناطق است قول شارع علیه السّلام مگر اینکه جابلقا و جابرصا دو شهر بزرگ است از عالم عناصر مثال و هورقلیا از عالم افلاک مثل. و مقامات منتهین را غایتی و نهایی نیست و ایشان فحول انبیا و اولیا و حکما بوده‌اند و اعظم ملکات ایشان در سلوک مشاهده انوار الهیّه عقلیّه است و حصول ملکه موت است و آن به حکم «موتوا قبل أن تموتوا»^۱ انسلاخ نور مدبّر است از ظلمات بدنیه؛ اگر چه از بقیّه علاقه آن خالی نمی‌شود، زیرا که بعد از این غیر مفارق باشد بالکلیّه مگر اینکه وجود این بقیّه به سبب

۱. برای این حدیث، برای نمونه نک: کمال الدّین میثم بن علی بحرانی، شرح کلمات أمير المؤمنين علی (ع)، به کوشش میر جلال الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۹۰ ق، ص ۶؛ محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۶، ص ۳۱۷.

شدّت نوریه و وصول انوار سانشه و توالی فیضان با شدّت شوق و عشق بروز می‌کند به عالم نور و به انوار قاهره متعلّق می‌گردد و می‌بیند حجب نوریه الهیه عقلیه به نسبت جلال نور محیط قیومیت که آن نور الانوار است، شفاف‌ترین شفاف که در آن نوری نباشد مگر نور واجب لذاته، و همه انوار عقلیه در آن غایب می‌شوند، چنان که اضوای کواکب در وقت طلوع نیر اعظم با وجود اینکه وجود ایشان فی نفس الامر موجود باشد غایب گردد. و این نور واصل موضوع نور محیط نور الانوار گردد.

و این مقام از بس عزیز و غریب است جدّاً و کم کسی از سلاک در اینجا رسیده است مگر خاتم النبیین فخر المرسلین صاحب شریعت غزّا و ملّت بیضا محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلّم، چنان که فرمود «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل».^۱

و در کتاب قدیم واجب التعظیم والتکریم، الله تعالی بدین مقام اشاره فرموده است: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾.^۲ و جماعتی از منسلخین عالم نواسیت ابدان مثل بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری و ابوالحسن خرقانی و حسین بن منصور حلاج و ذوالنون مصری و غیرهم از کبار

۱. برای این حدیث، برای نمونه نک: محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، پیشین، ج ۷۹، ص ۲۴۳؛ اسماعیل بن محمد عجلونی، کشف الخفاء و مزیل الالباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۱۷۳؛ محمد عبدالرئوف مناوی، فیض القدر شرح الجامع الصغیر، به کوشش احمد عبدالسلام، بیروت، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۸۲.

۲. سورة نجم (۵۳)، آیه ۹.

اولیا به پایه کنگره این عرش مرتبه رسیده‌اند؛ و از اساطین حکما مثل هرمس الهرامسه و افلاطون و انبازقلس و فیثاغورس مستفیض این انوار گشته‌اند و زمانه از واصلین خالی نباشد. و کسی که به سبب غلبه قوای بدنیه خود بر نور مدبر و عدم استعداد و سعی ریاضات بر رسیدگان این مرتبه غریبه و منزلت عجیبه زبان اعتراض گشاید، از نقص و جهل و قصور علم و عقل است. هر که به خلوص نیت عبادت رب العباد جل شأنه بجا آرد و از ظلمات علایق بدنیه و عوایق جسمیه خود را علیحده گرداند، عالمی مشاهده کند که غیر او مشاهده نکرده باشد. و این انوار سانحه از عقل فایضه بر انوار مدبره انسانیّه عزیزه الوجوداند و چون اقتضای محبت پیدا کنند، محبوب و معشوق عند الناس گردانند. و در انوار عقلیه عجایب بی‌شمارند و بالکلیه اطلاع از اینها ممکن نیست تا نور مدبر در علاقه ظلمات باشد، زیرا که هیئات کلیّه عقلیه در نفوس ناطقه بالقوه می‌باشد و خارج بالفعل به واسطه عقل مفارق آنگاه شود که حصول استعدادی کرده باشد.

۳. هروی با بهره‌گیری از سخن قطب الدّین شیرازی، در این باره نوشته است:^۱

می‌فرماید که شخصی که طالب بحث محض باشد او را باید که حکمت طبیعی و الهی به طریقه متّسّین مطالعه نماید و این مصنّفات ابونصر و ابوعلی سینا و تابعان ایشان

۱. محمّد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۸.

است زیرا که مذکور شد که حکمای مشائین بحث عظیم التّأله بوده‌اند، و چون مأخذ مسائل حکمت اشراق کشف و مشاهده است و مأخذ حکمت مشائین مباحثه و مذاکره، پس شخصی که طالب بحث محض باشد از کیفیت اشراق مستفیذ نمی‌شود، و لهذا گفت: «وَلَيْسَ لَنَا مَعَهُ كَلَامٌ وَ مُبَاحِثَةٌ فِي الْقَوَاعِدِ الْإِشْرَاقِيَّةِ». و این عبارت مشعر به آن است که عالم حکمت اشراق را باید که اظهار نکند این حکمت را به بحث محض یا طالب بحث.

۴. تلاش برای رهایی از تن مادی، از جمله آموزه‌های اصلی گرایش‌های گنوستیک است که از عهد پیشا اسلامی تمدن ایرانی به دوران اسلامی منتقل می‌شود و نزد صوفیان ارج می‌یابد. به نظر می‌رسد که سهروردی در ادامه ایده‌اش در همگانگی فلسفه و تصوّف، در اینجا به این آموزه کارکردی فلسفی بخشیده است. و هروی هم با توجّه به چنین کارکردی است که قصد او را چنین بازنموده است:^۱

بیان کلام سابق است، عینی اگر حکمای اشراق را در اصول مسائل شک واقع می‌شد زایل می‌کردند ایشان آن شک را به «سَلَمٌ مَخْلُوعٌ»؛ و سَلَمٌ جمع سلیم است، و مراد از [آن] سلیم نفس. پس خلاصه کلام این است که آن حکما شک را بعد از خلع بدن زایل می‌کردند، چنانچه سابقاً بیان کرده شده است. گفتنی است که واپسین شارح هیاکل النور هم، با بهره‌گیری از سخن

قطب الدّین شیرازی، در این باره نوشته است:^۱

و اصحاب معلّم اوّل ارسطاطالیس چون به حکمت بحثیه افتاده‌اند و از حکمت ذوقیه نظر برگرفته‌اند، ضعف قواعد ایشان به ردّ و قبول ظاهر است. پس بازمانده‌اند از مشاهده مجرّادات و معاینه معانی و حالات کَوْنی و مکانی، علیّ ما هی علیها به دلیل قیاسی نه به اعتمالی، و به تعریف حدّی و رسمی مشغول بوده‌اند؛ و اشراقیین تسلّب نفس از بدن می‌نمایند و به حالت تجرید انتقاش عالم مجرّادات مثل انعکاس مرآت به مقابله مرآت در نفس مجرّده ایشان می‌شود.^۲ و عروج می‌کنند به جهت مقدّسه که آنجا صیصیه بدن را کاری نباشد؛ و در حالت تجرید، جسم ایشان به قمیصی می‌ماند که اگر خواهند بپوشند و اگر خواهند از خود جدا کنند. چون خلع این قمیص نمایند عروج به عالم نور کنند و باز به عالم زور انتقال فرمایند. این قدرت و امثال، ایشان را به نور شارق و ومیض بارق حاصل گردد؛ چون حدید حامی به مجاورت نار [که] تشبّه می‌کند به نار.^۳

نشنیدی که سرکونسل آئینه چون به سقراط گفت که: تو یکی از اهل مایی و این روش که تو پیش گرفته‌ای ما را بر قتل تو ناچار دارد، چون در قتل تو تأخیری رود مردم به یکباره بر ما بشورند و این دولت که می‌بینی محو گردد؛

۱. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایه الظهور، به کوشش محمّد کریمی زنجانى اصل، پیشین، دفتر اوّل، صص ۵۰-۵۱.

۲. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۴.

۳. همو، همان، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۵-۶؛ به کوشش محقّق و نورانی، پیشین، ص ۴.

[پس] سقراط گفت: تهدید مرگ مرا بیم ندهد؛ چه، مرگ رستن از زندان تعلّق و پیوستن به عالم تجرّد است، بلکه خلع جامه کثیف ظلمانی است و تلبّس به لباس لطیف نورانی و حکما از تبدّل لباسی که هم از آن اشرف بُود هرگز اخفای حقّ روا ندارند و از ارشاد مردم کناره نگیرند.

بند ۱۹

وَكَمَا أَنَا شَاهِدُنَا الْمَحْسُوسَاتِ، وَتَيَقَّنَا بَعْضَ أَحْوَالِهَا،

ثُمَّ بَيَّنَّا عَلَيْهَا عُلُومًا صَحِيحَةً، كَالْهَيْئَةِ وَغَيْرِهَا،

فَكَذًا نَشَاهِدُ مِنَ الرُّوحَانِيَّاتِ أَشْيَاءَ، ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهَا وَمَنْ لَيْسَ هَذَا سَبِيلَهُ،

فَلَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ فِي شَيْءٍ سَتَلْعَبُ بِهِ الشُّكُوكُ.

و چنان که محسوسات را بیننده‌ایم و به شماری از احوال آنها بی‌گمانیم

و آنگاه دانش‌های درست همچون نجوم و جز آن را بر ایشان بنا می‌نهم،

پس جانِ اشیاء را نیز بیننده‌ایم، و آنگاه [دانش‌های الهی] را بر آنها بنا

می‌کنیم. (۱) و آن کس که بر این راه نباشد،

از حکمت بهره‌ای نبرد و تردید او را بازیچه خویش نهد. (۲)

۱. متن فارسی شرح شهرزوری و قطب الدین شیرازی را در سخن

هروی می‌توان یافت: ^۱

این تمثیل به غایت بدیع واقع شده است، و بیان این است

که چنانچه ما مشاهده می‌کنیم محسوسات را، مثل کواکب

و اجسام طبیعی فلکی و عنصری، و بعضی از امران ایشان

را ادراک می‌کنیم، و همین می‌شود آن احوال به تواتر

۱. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۸.

مشاهدات؛ چنانچه از حرکت کواکب در ارصاء جسمانی، رجوع و استقامت و سرعت و بطؤ و سایر احوال کواکب معلوم می‌شود و از اجسام طبیعی اشکال و مقادیر و اماکن و حرکات و سکنتات و امثال آن ادراک نموده می‌شود؛ بر این یقین که ما را از این مشاهده حاصل شده است، علوم صحیحه مثل هیئت و طبیعی تدوین می‌کنیم؛ در ارصاء روحانی [نیز] ذوات مجردة نورانیة و بعضی هیئات نوریه و اشراقات و لمعات نوریه را [می‌بینیم]، و بنا می‌کنیم بر آن مشاهدات، علوم الهی و اسرار ربانی را. و شخصی که اصلاً بر وی انوار الهی فایض نشده باشد و طالب تأله نبوده باشد این تمثیل را نمی‌فهمد، مطلقاً، زیرا که ادراک این مثال بدون حصول استعداد مشاهدات روحانیة ممتنع است، بالضروره.

۲. به نوشته هروی، در بیانی نزدیک به سخن شهرزوری و قطب الدین شیرازی، این عبارت سهروردی:^۱

اشارت است به ردّ طریقه مشائین که عديم التّأله اند؛ یعنی چون علم ایشان مقتبس از حواس است نه از الواح عالیّه، و حس اعتماد را نمی‌شاید - زیرا که علمی که به حواس حاصل می‌شود احتمال خطا دارد، به خلاف علم باطن که به نور بصیرت حاصل می‌شود که خطا در آن ممکن نیست - كما قال الله تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾^۲ - و قولش: «و سیغلب به الشّکوک» دلالت می‌کند بر آنکه علومی که از

۱. محمد شریف هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۹.

۲. سورة نجم (۵۳)، آیه ۱۱.

روی دلیل محض معلوم می شود قابل اعتماد نیست، زیرا که چون در آن دلیل دخل کرده شود فی الحال مستدل از علم حازم به شک انتقال می کند، به خلاف علومی که به مشاهدات روحانیّه حاصل شده باشد؛ زیرا که بر تقدیر مردود بودن دلیل، آن علم زایل نمی شود، چه آن دلایل به منزله تنبیهات و نکات است. و ایضاً چون آن معانی که در الواح عالیّه مشاهده کرده است در نفس استقرار تمام گرفته است پس به باطل شدن حجّت زایل نمی شود، زیرا که این حجّت بعد از حصول علم به آن معانی پیدا شده است، پس از ابطال این حجّت شک در مطلوب نمی شود، کما لا یخفی لمن له فطره سلیمه.

بند ۲۰

وَالْآلَةُ الْمَشْهُورَةُ الْوَاقِعَةُ لِلْفِكْرِ

جَعَلْنَاهَا هَهُنَا مُخْتَصَرَةً مَضْبُوتَةً بِضَوَائِبِ قَلِيلَةٍ الْعَدَدِ كَثِيرَةِ الْقَوَائِدِ؛
كَافِيَةً لِلذِّكْرِ لِطَالِبِ الْإِشْرَاقِ. وَمَنْ أَرَادَ التَّنْصِيلَ فِي الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ الْآلَةُ
فَلْيُرَاجِعِ الْكُتُبَ الْمُفَصَّلَةَ.

و افزارِ نامبرداری که مراندیشه را نگاهبان است،^(۱) به کوتاهی و استوار به
نگه‌دارندگانی اندک‌شمار و پُر بهره، در اینجا نهاده‌ایم؛ همین اندازه مر بخُرد از
جویندگانِ اشراق را بس باشد و آن کس که درازدامنی در دانش را بخواهد،
پس به کتاب‌های درازدامن [در این باره] بازگردد.^(۲)

۱. منظور سهروردی «منطق» است.

۲. شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی بدون توجّه به مبانی اشراقی
منطق در کتاب‌های تلویحات و مشارع و مطارحات سهروردی، در
بازنمود این عبارت، به این دو کتاب در کنار شفاء و نجات ابن سینا اشاره
کرده‌اند.^۱ با این حال، دکتر حسین ضیایی به درستی نوشته است که:

۱. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیایی،
پیشین، ص ۳۳؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی،
پیشین، ص ۲۸؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین،
ص ۲۶.

علی‌رغم تفاوت‌های ساختاری عمده میان حکمة الاشراق و دو اثر اصلی دیگر (تلویحات و مشارع و مطارحات) مضامین آنها شبیه یکدیگرند و تنها از حیث تأکیدها و اصطلاح‌شناسی متفاوتند.

از سخنان سهروردی چنین به نظر می‌رسد که منطق تلویحات و مشارع و مطارحات از حیث رتبه مؤخر از حکمة الاشراق بوده ولی از حیث زمانی مقدم بر همه است. نیز سبک بسیار مختصر و کلیشه‌ای منطق در حکمة الاشراق مشعر بر این معناست که سهروردی فرض کرده که خواننده با سایر آثار اصلی او آشناست.^۱

۱. حسین ضیایی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوربخش، پیشین، ص ۶۱.

* فرازی از وصیت شیخ اشراق

* تصویر نسخه‌های خطی

* فهرست منابع

فرازی از وصیت شیخ اشراق

أوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله،

و ترك مناهيه،

والتَّوجَّه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلية،

و ترك ما لا يعنيكم من قولٍ وفعلٍ،

و قطع كلَّ خاطر شيطاني.

و أوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه،

وصونه عن غير أهله،

والله! خليفتي عليكم.

فرغتُ من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة

اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة

في برج الميزان في آخر النهار.

فلا تمنعوه إلا أهله ممَّن استحكم طريقة المشائين،

وهو محبُّ لنور الله،

وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً

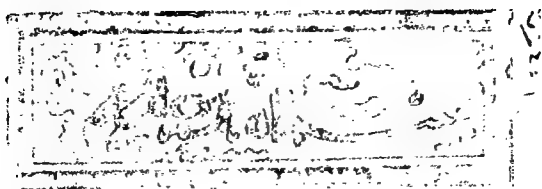
تاركاً للحموم الحيوانات

مقللاً للطعام

منقطعاً إلى التأمل لنور الله عزَّ وجلَّ

وعلى ما يأمره قيِّم الكتاب.

برادرانم شما را سفارش کنم به نگاهداشت فرمان‌های یزدانی
و بگذاشتن بازداشته‌های او
و روی داشتن به الله، سرور ما نور الانوار به تمامی
و بگذاشتن آنچه که از سخن و کردار مر شما را سودی ندارد
و بریدن هر وسوسه اهریمنی.
و شما را سفارش می‌کنم به نگاهداشت این کتاب و پروا در آن
و پاییدنش از نااهلان.
و یزدان حکم‌کننده من بر شما باشد.
از نگارش این کتاب در واپسین روز جمادی الآخر از ماه‌های سال
پانصد و هشتاد و دو بیاسودم در روزی که به آخرش سیارات هفتگانه
در برج میزان گرد آمده بودند.
پس آن را جز به اهلش از استوار شدگان در روش مشائیان ندهید
و ایشان مر نور یزدانی را دوستدارند
و پیش از آغاز آن چهل روز ریاضت بیاید کشید
خوردن گوشت جانوران را بیاید گذاشت
به اندکی خوراک بسنده باید کرد
و در نور یزدان گرمی و باشکوه
و بر آنچه که قیّم کتاب بدان فرمان دهد به درنگ باید اندیشید.



جَاءَكَ كَرَامُكَ اللَّهُمَّ وَعَظَمَ قَدْرُكَ وَعَظَمَ جَانِبُكَ
 وَعَلَتْ سُبْحَانُكَ وَتَعَالَى جَوَانِبُكَ
 بِصُطْفِيكَ وَأَهْلِ سَائِدَاكَ وَأَجَلْنَا بِكَ
 الْفَائِزِينَ وَلَا يَكُنْ مِنَ الْكَاسِرِينَ وَالْمُتَمَلِّكِينَ
 الشَّاكِرِينَ وَبَعْدَ أَعْلَى الْخَوَارِجِ
 أَقْبَلَ لِحْشَمِ فِي تَجْرِ رَحْمَةِ الْإِشْرَاقِ وَمِنْ عَمَلِ
 فِي الْأَمْتِ بِسَاعٍ وَأَزَالَ سِلِّي إِلَى الْأَصْرَابِ
 الْأَسْعَافِ وَلَوْلَا عَمَلُكُمْ وَكَدُّهُ سَبَقَتْ
 وَأَمْرُ وَرَدَّ مِنْ جَلِّ بِفَضْلِ عَصِيَّاتِهِ إِلَى جَدِّهِ
 عَنِ السَّيِّئِ لِمَا كَانَ لِدَاعِيَةِ الْأَقْدَامِ عَلَى
 أَظْهَارِهِ فَإِنَّ فِيهِ مِنَ الصُّعُوبَةِ مَا تَعْلَمُونَ وَمَا لَكُمْ مِنْ
 تِلْكَ مَعْرِضٍ وَفَقَدْ كَسَمَ اللَّهُ لِمَا يَجْتَنِبُونَ
 عَلَى مِثْلِ الْكَيْفِ لَكُمْ كُنَّا أَذْكَرُ فِيهِ مَا جِئِلُ إِلَى الْفَتْقِ

و من یساعده علیها کما ینزل فی سبیل الله من وحيات
 و هو ذوق امام الحکمة و یسرها افلا یصلح
 فی الابد و النور و کذا فی قبلة من زمان و ابد الحکما
 و هو من اشد زمانه من عظم الحکما و اساطیر
 الحکمة من مثل ابناء فلس و فیثاغورس و غیر ما و کلمات
 الاوائل من مخوفة و ما رد علیهم و ان کان متوجها علی
 ظاهر اقا و بلهم لم یوجه علی مقاصدهم فدار علی
 الهمز و علی هذا یبقی قلعة الشرق و النور و الظلمة
 فی الی کما یستطیع جملة من مثل طما سف و فیثاغورس
 و من وجههم و من قبلهم و هی البسمة فانیة کفر و کفر
 الجور و الجاد مالی و ما یضرب الی الشک بالله تعالی
 و لا یظن ان الحکمة فی هذه المدة
 الفهمه کانت لا یغیر بل العالم ملاحظ عن الحکما
 و عن یحیی قائم بعائده الحج و البقات و هو خلیفه
 الله فی الارض و هکذا یكون ما دامت السموات و الارض
 و اختلف بین متدی الحکما و متاخرهم انما هو
 فی الاوقات و اختلف عبادهم فی التصحیح و التوضیح
 برک ۳ پ / نسخه خطی مورخ ۶۱۷ هجری

رانند تا به انوار الهی رسیدند و شفقون علی التوحید را
 نزاع نمیدادند و فی اصول الدسایل والمعلم الاول ان كان
 وکبر القدر عظیم الشان بعد الغور تام النظر لا يجوز
 المسالفة فيه علی وجه یقضي الى الان یا استاذیه
 ومن علمت جماعه من باب السفانة والشارعين
 من انما نادى من وهى مشرق اسفلینوس وغیرهم
 المراتب کثیره وهم علم الطبقات وهى
 حکم الهی متوغل فی التاله عتیم البحت
 حکم تحت عتیم التاله حکم الهی متوغل
 فی التاله والبحت حکم متوغل التاله متوغل
 البحت حکم متوغل فی البحت متوغل التاله اوله
 ضعیفه طاکت للتاله والبحت طاکت للتاله انما
 تحسب طاکت البحت فحسب بان البحت فی الوقت
 متوغل فی التاله والبحت والتاله لله الایسه وهو
 خلیفه الله وان لم یبق المتوغل فی التاله المتوغل
 فی البحت فان لم یبق فلیکم المتوغل فی التاله العتیم البحت
 ولا تحلو الاوض من متوغل فی التاله ابد لا یرایسه الله

فِي رِضَا اللَّهِ لِلْبَاحِثِ الْمُتَوَعِّلِ الْبَاحِثِ الَّذِي لَا يَتَوَكَّلُ
 فِي النَّالَةِ فَإِنَّ الْمُتَوَعِّلَ النَّالَةَ لَا تَكُونُ عِنْدَ الْعَالَمِ
 وَهُوَ أَحَقُّ مِنَ الْبَاحِثِ فَحَسْبُ إِذْ لَا يَدُورُ إِلَّا فِي
 التَّلَقِّي وَلَسْنَا عَنِ هَذِهِ الرِّيَاسَةِ السَّيِّئَةِ قَدْ
 يَكُونُ الْأَمَامُ الْمُتَالَهُ مُسْتَوِلِيًا ظَاهِرًا وَقَدْ يَكُونُ
 حَقِيًّا وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْكَافَّةَ الْقُطْبَ فَلَهُ الرِّيَاسَةُ
 وَإِنْ كَانَ فِي غَايَةِ الْحَوْلِ وَإِذَا كَانَتْ السِّيَاسَةُ
 بِيَدِهِ فَيَكُونُ الزَّمَانُ نُورًا وَإِذَا ظَلَمَ الزَّمَانُ عَنِ تَدِيرِ
 الْإِلَهِ كَانَتْ الظُّلُمَاتُ تَتَلَكَّاتُ غَالِيَةً وَاحِدَةً
 الطَّلِبَةُ طَالِبُ النَّالَةِ وَالْبَاحِثُ طَالِبُ النَّالَةِ ثُمَّ طَالِبُ
 الْبَاحِثِ وَكَانَ هَذَا الطَّالِبُ النَّالَةَ وَالْبَاحِثَ وَلَيْسَ
 لِلْبَاحِثِ الَّذِي لَمْ يَتَالَهُ أَوْ لَمْ يَطْلُبِ النَّالَةَ فِيهِ حَسَبُ
 وَلَا يَبَاحِثُ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَرَبُّهُ الْأَمْعُ الْمُجْتَهِدُ
 النَّالَةُ أَوْ طَالِبُ النَّالَةِ وَأَقْلَرُ جَانِبٍ قَارِي هَذَا
 الْكِتَابِ أَنْ يَكُونَ قَدُورٌ عَلَيْهِ الْبَارِقُ الْإِلَهِيُّ وَصَارَ
 وَرُورٌ مَلَكُهُ وَعَبِيرٌ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ أَصْلًا مَنْ ارَادَ الْبَاحِثَ
 وَجَدَهُ عَلَيْهِ بِطَرِيقَةِ الْمَشَائِرِ فَإِنَّهَا حَسَنَةٌ لِلْبَاحِثِ
 بَرَكِي ۲ / نسخة خطی مورخ ۶۱۷ هجری

فیما بیننا و بینکم فیما بیننا و بینکم فیما بیننا و بینکم
 القواعد الشریفة بالاسرار فیقول لا یستطیع احد من
 دونهم الخ نوریه فان من جملة القواعد الیتمی علی
 هذا الاثر حتی ان وقع لهما فی اصول شریکة عنهم
 بالنسبة الخ لعل و كما اننا شاهدنا المحسوسات و تبقیت
 فیما بیننا و بینکم فیما بیننا و بینکم فیما بیننا و بینکم
 و غیرها فکذا فی شاهد من الروحانیات اشیر ثم نبین
 انما هو من لیس هذا سبیل فلیس من الحکمة فی شیء الا
 و سئل عنه الشکوک و الالة المشهورة الواقیه
 انکر جعلنا اماها منا کتصر مضبوطة بضوابط قليلة
 لعدد کثیر الفایده و هی کافیه للذکر و لطالب الاشراق
 و من اراد التفصیل فی العلم الذی هو الالة فلیرجع الی کتاب المنصه
 و مقصودنا فی هذا کتاب یخبر فی تسمین فی القیاس الاول

فهرست منابع

- آذر فرنیغ فرخزادان، ماتیکان گجستک ابالیش، ترجمه ابراهیم میرزای ناظر، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت، بی تا.
- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵ م.
- ابن خلکان، وفيات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۵ م.
- ابن سینا، التنبیهات و الاشارات، به کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۳۹ ش.
- همو، همان، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- همو، الشفاء (الالهیات)، به کوشش جورج قناتلی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ ق.
- همو، الشفاء (المنطق - المدخل)، به کوشش جورج قناتلی و...، قاهره، ۱۳۷۱ ق.
- همو، ظفرنامه، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- همو، منطق المشرقیین، قاهره، ۱۹۱۰ م.
- ابن ندیم، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۳ م.
- محمد علی ابورئان، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمد علی شیخ، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- ساموئل اشترن، «ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی»، ترجمه افسانه منفرد، اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سبستانی، به کوشش محمد کریمی

- زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- مهدی امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- عبدالقاهر بن حمزه بن یاقوت الاهری، الاقطاب القطیبة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- کمال الدین میثم بن علی بحرانی، شرح کلمات امیر المؤمنین علی (ع)، به کوشش میر جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۹۰ ق.
- عبدالرحمن بدوی، افلوطین عند العرب، قاهره، ۱۹۶۶ م.
- ی. ا. برتلس، تاریخ ادبیات فارسی از دوران باستان تا عصر فردوسی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- ابوالبرکات بغدادی، المعتبر، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ ق.
- نصرالله پورجوادی، اشراق و عرفان، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ابراهیم پورداوود، گات‌ها، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- احمد تفضلی، «جاویدان خرد و خردنامه»، تحقیقات اسلامی، سال دهم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۴ ش، صص ۵۰۳-۵۰۷.
- سید حسن تقی‌زاده، گاهشماری در ایران قدیم، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش.
- عبدالملک بن محمد ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتنبرگ، افست تهران، ۱۹۶۳ م.
- سید اسماعیل جرجانی، شرح قضا و قدر، نسخه‌های شماره ۲۴ / ۱۵۸۴ کتابخانه احمد ثالث و ۳۰ / ۱۵۸۹ کتابخانه کوپرولو.
- میر سید شریف جرجانی، کتاب التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ ق.
- خردنامه، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- فضل بن روزبهان خنجی، سلوک الملوک، به کوشش محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- عمر بن خیّام نیشابوری، نوروزنامه، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۸۲ ش.

- هانز دایبر، «مسئله تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمه شهرام بازوکی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۶۳ش.
- جلال الدین محمد دوانی، «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور»، ثلاث رسائل، به کوشش سید احمد توپسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ ق.
- فرانسوا دوبلوا، بروزوی طیب و منشاء کلیله و دمنه، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، به کوشش غلامرضا اعوانی و صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش.
- فخر الدین محمد بن عمر رازی، المباحث المشرقیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ ق.
- محمد بن علی بن سلیمان الراوندی، راحة الصدور و آیه السّرور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش.
- رضا رضازاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، یادگارنامه فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵-۵۴۳.
- همو، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال دهم، ۱۳۷۵ش، صص ۵۸-۱۱.
- اسماعیل بن محمد ریزی، حیات النفوس، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۹ش.
- عمر بن سهلان ساوی، البصائر النصیریة فی علم المنطق، با تعلیقات و شرح محمد عبده، به کوشش رفیق العجم، بیروت، ۱۹۹۳م.
- ابویعقوب سجستانی، کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ش.
- فزاد سزگین، تاریخ نگارش های عربی (جلد چهارم: کیمیا، شیمی و...)، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، بخش طبیعیات از کتاب تلویحات، به کوشش حسین سید موسوی، زنجان، ۱۳۸۰ش.
- همو، دعوة الطباع التام، نسخه شماره ۱۴۸۰ کتابخانه ایاصوفیه، مورخ ۷۳۱

ق، برگ «۳۱۴».

— همو، دیوان شیخ الاشراق شهاب الدین السهروردی، به کوشش احمد مصطفی الحسین، پاریس، ۲۰۰۵م.

— همو، رسالة فی اعتقاد الحكماء، متن عربی و ترجمه فارسی، با مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش.

— همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۱ تا ۳.

— همو، همان، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۴.

— همو، منطق التلویحات، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۳۴ش.

— همو، هیاکل النور (متن عربی، ترجمه کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمد کریمی، تهران، ۱۳۷۹ش.

— سید مرتضی، «مسألة فی العمل مع السلطان»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و...، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۸۷-۹۷.

— منصور شکری، «درست دینان»، کشاکش های هانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان - محمد کریمی، تهران، ۱۳۸۴ش.

— شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۲ش.

— همو، نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحكماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م.

— همو، همان، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش.

— قطب الدین محمود شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۵ق.

— همو، همان، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۸۰ش.

— حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ش، صص ۳۹۶-۴۱۰.

— همو، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوربخش، تهران،

۱۳۸۴ش.

- علی اشرف صادقی، «أم الكتاب و زبان آن»، یکی قطره باران (جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی)، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش.

- شیخ طوسی، تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ش.

- اسماعیل بن محمد عجلونی، کشف الخفاء و مزیل الالباس، بیروت، ۱۴۰۸ق.

- سعید عریان، متون پهلوی (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب - آسانا، تهران، ۱۳۷۱ش.

- محمد عوفی، جوامع الحکایات، به کوشش محمد رضانی، تهران، ۱۳۳۵ش.

- ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۹۳۳م.

- همو، فضائح الباطنیة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ق.

- همو، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش.

- همو، مکاتیب فارسی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش.

- همو، نصیحة الملوك، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش.

- ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، متن انتقادی محققان روسی، مسکو، ۱۹۶۳ - ۱۹۷۱م.

- ابونصر فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶م.

- همو، «البرهان»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۸ق، ج ۱.

- همو، فصول متزعة، به کوشش فوزی متری نجار، بیروت، ۱۹۷۱م.

- همو، کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ق.

- همو، کتاب الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰م.

- همو، کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱م.

— همو، کتاب الملة و نصوص اخرى، به كوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱ م.

— داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.
پیو فیلیپانی-رونکونی، «نکاتی چند درباره اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ ش، صص ۴۳۷-۴۴۳.

شارل-هانری دو فوشه کور، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روح بخشان، تهران، ۱۳۷۷ ش.

— حاتم قادری، اندیشه سیاسی غزالی، تهران، ۱۳۷۰ ش.

— ملا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهاية الظهور، به كوشش محمد كرمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۵ ش.

— قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الأمم، به كوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ ش.

— قرآن قدس، به كوشش علی رواقی، تهران، ۱۳۶۴ ش.

— زکریا بن محمد بن محمود قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۹۸ م.

— همو، همان، ترجمه محمد مراد بن عبد الرحمن، به كوشش محمد شاهمرادی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

— علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحكماء، به كوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م.

— ابوالقاسم عبدالله کاشانی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به كوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش.

— کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیة، به كوشش محمد کمال ابراهیم جعفر، افسست قم، ۱۳۷۰ ش.

— محسن کدیور، «کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق»، فصلنامه آینه پژوهش، سال پنجم، شماره ۲، مرداد و شهریور ۱۳۷۳ ش، صص ۱۰۶-۱۲۴.

— ملیحه کرباسیان، «میراث ایران باستان در روشنائی نامه ناصر خسرو»، در

خرابات مغان، تهران، ۱۳۸۵ش.

— هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش.

— همو، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه عبدالمحمد

روح بخشان، تهران، ۱۳۸۲ش.

— همو، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، ودود تبریزی، رجب علی تبریزی»،

نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذرآبادگان، سال ۲۹،

شماره ۱۲۲، تبریز، تابستان ۱۳۵۵ش، صص ۱۶۱-۱۹۱.

— آرتور کریستن سن، «داستان بزرگمهر حکیم»، ترجمه عبدالحسین میکده، مهر،

سال اول، شماره های ۶-۱۲، تهران، آبان ۱۳۱۲-اردیبهشت ۱۳۱۳ش، صص

۴۵۷-۴۶۴، ۵۲۹-۵۳۶، ۶۸۹-۶۹۶، ۷۸۵-۷۹۲، ۸۷۳-۸۸۰، ۹۸۵-۹۹۱.

— محمد کریمی زنجانی اصل، «ابن سینا و منطق المشرقیین؛ خاستگاه و معنای

حکمت مشرقی»، حکمت و معنویت در ایران نخستین سده های

اسلامی، تهران، ۱۳۸۶ش.

— همو، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش.

— همو، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویت عصر جدید، تهران،

۱۳۸۶ش.

— همو، «دارالکتب حلب»، دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج

سید جوادی و ...، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۷، صص ۴۱۴-۴۱۵.

— همو، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران،

۱۳۸۲ش.

— همو، «فقه سیاسی امامیه؛ تأملی در نخستین دوران تدوین»، امامیه و سیاست

در نخستین سده های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش.

— همو، «سید مرتضی و مشروعیت همکاری با سلطان جائر»، همان، صص

۱۳۱-۱۳۸.

— برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، ۱۳۶۲ش.

— هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش.

— ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، به کوشش خالد عبداللطیف السبع

العلمی، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

— یحیی ماهیار نوابی، «اندرز آذربیدمارسپندان»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۱، ۱۳۳۸ ش، صص ۵۰۱-۵۲۸.

— همو، «یادگار بزرگمهر»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۱، پاییز ۱۳۳۸ ش.

— محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

— مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش.

— منوچهر مرتضوی، «نظری به آثار و شیوه شیخ اشراق»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۴، شماره ۱۰۳، پاییز ۱۳۵۱ ش، صص ۳۰۹-۳۴۱.

— ابوعلی مسکویه، الحکمة الخالدة (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۸ ش.

— مطهر بن طاهر مقدسی، کتاب البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۰۱ م.

— محمد بن غازی ملطیوی، بريد السعادة، به کوشش محمد شیروانی، تهران، ۱۳۵۱ ش.

— محمد عبدالرئوف مناوی، فیض القدير شرح الجامع الصغير، به کوشش احمد عبدالسلام، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

— چنگیز مولایی، بررسی فروردين يشت، تبریز، ۱۳۸۲ ش.

— رشید الدین مبینی، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۶ ش.

— ناصر خسرو، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۳۶۳ ش.

— سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۴ ش.

— همو، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، صص ۵۲۹-۵۶۰.

— همو، «هرمس و نوشته های هرمسی در جهان اسلامی»، معارف اسلامی در

جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش.

ثودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس

زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۸ش.

— صادق هدایت، نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۴۴ش.

— محمد شریف نظام‌الدین احمد هروی، انواریه، به کوشش حسین ضیائی،

تهران، ۱۳۶۳ش.

— جلال‌الدین همایی، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۶۶ش.

— خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و

فاطمیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی،

تهران، ۱۳۳۸ش.

— A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought, BSOAS, vol. XIII, 1951, pp.840-855.

— F. R. Bagley, English Tr., *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, London, 1964.

— François de Blois, *Borzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*, London, 1990.

— Henry Corbin, *Avicenne et Le Récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954.

— Idem, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964.

— Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1960.

— Idem, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, *EranoS - Jahrbuch*, vol.XVII, Zurich, 1950, pp.121-187.

— Idem, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shū'ite*, Paris, 1978.

— A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944.

— Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York & Oxford, 1992.

— Pio Filippini-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central - Asiatic

- Ismā'īlism", *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, ed. by S. Nasr, Tehran, 1976, pp.101-120.
- Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia: Les notions morales dans la littérature persane Du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, Paris, 1986.
- H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, London, 1962.
- Lenn E. Goodman, *Avicenna*, London, 1992.
- D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, 1988.
- Idem, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdād", *Der Islam*, 1983, Band.60, pp.230-267.
- Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Pennsylvania, 1992.
- W. B. Henning, "Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitschriften", *ZDMG*, Band 106, 1956.
- M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, Leipzig, 1924.
- Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.
- J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Lieden, 1992.
- P. Kraus, "Les Controverses de Fakhr al-Din al-Rāzī", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, vol.19, 1937.
- A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, vol.17, 1962.
- *Le troisième livre du Dēnkarī*, Traduit du pehlevi par J. de MENASCE, Paris, 1973; *Škand-Gumānīk Vičār*, Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par J. de MENASCE, Fribourg, 1945.
- W. Madelung, "Abū'qūb al-Sijistānī and the seven faculties of the Intellect", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.85-89.

- Idem, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for Government", *BSOAS*, vol.XLIII, 1980, pp.18-31.
- Idem, "The Fatimid and the Qarmatis of Baḥrayn", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, ed. F. Daftary, op.cit, pp.21-73.
- L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.
- James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. by C. E. Butterworth, Princeton, 1992, pp.152-198.
- I. R. Netton, *Al-Farabi and His School*, London, 1992.
- Shin Nomoto, "An Introduction to Abū Hātim al-Rāzī's Kitāb al-Ṣiḥḥ", *Kitāb al-Ṣiḥḥ*, by Abū Hātim Ahmad ibn Hamdān al-Rāzī, ed. by H. Minūchehr & Mahdī Mohaghegh, Tehran, 1998.
- E. Panoussi, "La théosophie iranienne source de l'Avicenna? ", *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, Louvain, 1968, pp.239-266.
- S. Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshenasi*, vol.II, no.2, Tehran, 1971, pp.121-129.
- Nabil Shahably, *The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shīfa : al-Qīyas with Introduction, Commentary and Glossary*, Dordrecht- Boston, 1973.
- SHAHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI, *LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE* (Kitab Hikmat al-Ishraq), Traduction et notes par HENRY CORBIN, Paris, 1986.
- Idem, *OEuvres Philosophiques et Mystiques*, Tome 1, Téhéran, 1993.
- Idem, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge & Hossein Ziai, New York, 1999.
- P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London,

1996.

- R. Walzer, "Al-Fārābī", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1983, vol.II, pp.778-779.

History and Destiny

in

Introduction of Hikmat al-Ishraq

M. Karimi Zanjani Asl



Ettela'at Publications